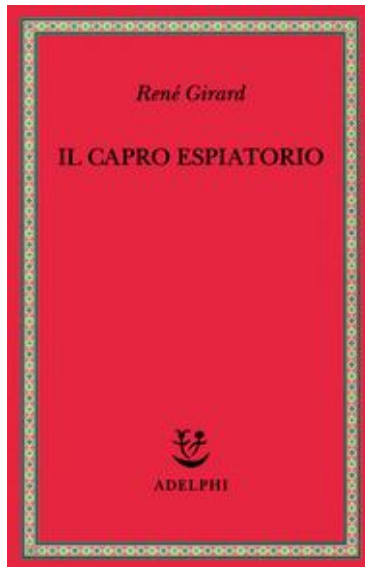


René Girard
IL CAPRO ESPIATORIO



Dice Heidegger che ogni vero pensatore pensa un solo pensiero: nel caso di René Girard è quello del «capro espiatorio». In questo saggio, apparso nel 1982, egli prende per mano il lettore e, passo per passo, illumina in modo definitivo quel meccanismo della persecuzione e del sacrificio a cui già aveva dedicato La violenza e il sacro e Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo. Girard è sempre stato chiarissimo, ma forse mai lo è stato come nel Capro espiatorio - ed è impossibile sottrarsi alla luce cruda e netta che viene gettata su alcuni temi che per forza ci riguardano tutti. In particolare, colpiranno per la loro radicale novità le interpretazioni di parabole ed episodi dei Vangeli, si tratti di Salomè e del rinnegamento di Pietro o dei demoni di Gerasa. Vediamo qui compiersi quell'oscillazione decisiva per cui la vittima sacrificale non consente più alla colpa che le viene attribuita, ma diventa l'innocente che come tale si rivendica: così il capro espiatorio si trasforma nell'agnello di Dio. Tale irreversibile modifica, tuttavia, non arresterà la persecuzione, che potrà anzi assumere dimensioni



inaudite, come testimonia tutta la storia moderna e contemporanea; al tempo stesso, crescerà ora il senso della vergogna. Qualcosa si è spezzato per sempre nel ciclo della violenza. «Quando verrà il Paracleto, disse Gesù, mi renderà testimonianza, rivelerà il senso della mia morte innocente e di ogni morte innocente, dall'inizio sino alla fine del mondo».

René Girard

IL CAPRO ESPIATORIO



ADELPHI EDIZIONI

TITOLO ORIGINALE
Le Bouc émissaire

Traduzione di Christine Leverd

INDICE

1. Guillaume de Machaut e gli Ebrei.
2. Gli stereotipi della persecuzione.
3. Che cos'è un mito?
4. Violenza e magia.
5. Teotihuacan.
6. Asi, Cureti e Titani.
7. I crimini degli dèi.
8. La scienza dei miti.
9. Le parole chiave della passione evangelica.
10. Muoia un solo uomo...
11. La decollazione di san Giovanni Battista.
12. Il rinnegamento di Pietro.
13. I demoni di Gerasa.
14. Satana diviso contro se stesso.
15. La storia e il Paracleto.

IL CAPRO ESPIATORIO

GUILLAUME DE MACHAUT E GLI EBREI

Il poeta francese Guillaume de Machaut scriveva verso la metà del quattordicesimo secolo; il suo "Jugement dou Roy de Navarre" meriterebbe di essere conosciuto meglio. Certo, la parte principale dell'opera non è che un lungo poema in stile cortese, convenzionale quanto alla forma e al soggetto . Ma l'esordio è sorprendente. Descrive un succedersi confuso di avvenimenti catastrofici ai quali Guillaume dice di aver assistito prima di rinchiudersi terrorizzato dentro casa per attendervi la morte o la fine dell'indicibile sciagura. Alcuni avvenimenti sono completamente inverosimili, altri verosimili soltanto in parte. Eppure da questo racconto si fa largo un'impressione: qualcosa di reale è dovuto succedere.

Ci sono dei segni nel cielo. Piovono pietre che ammazzano i vivi. Intere città sono distrutte dai fulmini. In quella dove viveva Guillaume - non ci dice quale - gli uomini muoiono in gran numero. Alcune di queste morti sono dovute alla malvagità degli Ebrei e dei loro complici tra i cristiani. Come riuscivano costoro a causare perdite così vaste nella popolazione locale? Avvelenando i fiumi, fonte di approvvigionamento dell'acqua potabile. La giustizia celeste ha fatto chiarezza su questi misfatti rivelando l'identità dei loro autori alla popolazione, che li ha tutti massacrati. Eppure la gente continuava a morir e, sempre più numerosa, fino a

quel giorno di primavera in cui Guillaume sentì della musica per strada e le risate di uomini e donne. Era finito tutto e la poesia cortese poteva ricominciare.

La critica moderna, fin dalle sue origini nel sedicesimo e nel diciassettesimo secolo, tende a non prestare ai testi una fiducia cieca. Molti eccellenti spiriti della nostra epoca credono di far progredire ulteriormente la perspicacia critica esigendo una diffidenza sempre più forte. Quei testi che sembravano un tempo portatori di informazioni reali, a furia di essere interpretati e reinterpretati da generazioni successive di storici, sono oggi sospetti. Gli epistemologi e i filosofi, d'altra parte, attraversano una crisi radicale che contribuisce a far vacillare quella che una volta si chiamava la scienza storica. Tutti gli intellettuali abituati a nutrirsi di testi trovano rifugio in disincantate considerazioni sull'impossibilità di qualsiasi interpretazione sicura.

A prima vista il testo di Guillaume de Machaut può sembrare vulnerabile nel clima attuale di scetticismo in materia di certezza storica. Eppure, dopo qualche riflessione, anche oggi i lettori individuano degli avvenimenti reali al di là dell'inverosimiglianza del racconto. Non credono né ai segni nel cielo, né alle accuse contro gli Ebrei, ma non considerano tutti i temi parimenti incredibili, non li mettono tutti sullo stesso piano. Guillaume non ha inventato niente. È un uomo credulo, certamente, e riflette un'opinione pubblica isterica. Le innumerevoli morti di cui parla non sono meno reali, causate evidentemente dalla famosa peste nera che devastò la Francia nel 1349 e nel 1350. Il massacro degli Ebrei è ugualmente reale, giustificato agli occhi della folla omicida dalle voci di avvelenamento che circolano un po' dappertutto. È il terrore universale della malattia che dà a queste dicerie il credito sufficiente per scatenare simili massacri.

Ecco il passo del "Jugement dou Roy de Navarre", dove si parla degli Ebrei:

*"Après ce, vint une merdaille
Fausse, traître et renoïe:
Ce fu Judée la honnie,
La mauvaise, la desloyal,
Qui bien het et aime tout mal,
Qui tant donna d'or et d'argent
Et promist a crestienne gent,
Que puis, rivières et fontaines
Qui estoient cleres et seignes
En plusieurs lieux empoisonnerent,
Dont plusieurs leurs vies finirent;
Car trestuit cil qui en usoient
Assez soudeinement moroient.
Dont, certes, par dis fois cent mille
En morurent, qu'a champ, qu'a ville,
Einsois que fust aperceue
Ceste mortel descouverte.
Mais cils qui haut siet et loing voit,
Qui tout gouverne et tout pourvoit,
Ceste traison plus celer
Ne volt, eins la fist reveler
Et si generaument savoir
Qu'il perdirent corps et avoir.
Car tuit Juïf furent destruit,
Li uns pendus, li autres cuit,
L'autre noïé, l'autre ot copée
La teste de hache ou d'espée.
Et meint crestien ensement
En morurent honteusement" (1).*

[Dopo questo sopravvenne una merda / Falsa, traditrice e rinnegata: / Giudea la svergognata, / Malvagia e sleale, / Che odia il bene e ama il male, / Che offrì molto oro e argento / E promesse a cristiane genti, / Che pozzi, fiumi e fontane / Che erano chiare e sane / In molti luoghi avvelenarono, / Per cui tanti le loro vite finirono; / Poiché tutti quelli che ne usavano / Subitamente morivano. / Per cui, certo, dieci volte centomila / Ne morirono, chi in campagna, chi in città, / Prima che fosse scoperto / Questo mortale misfatto. // Ma colui che in alto siede e lontano vede, / Che tutto governa e a tutto provvede, / Questo tradimento più celare / Non volle, quindi lo fece manifesto / E a tutti sapere / Così che essi persero corpi e averi. / Difatti tutti gli Ebrei furono distrutti, / Impiccati gli uni, cotti gli altri, / Chi affogato, chi decapitato / con ascia o con spada. / E tanti cristiani insieme a costoro / Vergognosamente ne morirono.]

Le comunità medioevali temevano talmente la peste che il suo solo nome le terrorizzava; evitavano il più a lungo possibile di pronunciarlo e perfino di prendere le misure che urgevano, a rischio di aggravare le conseguenze delle epidemie. La loro impotenza era tale che riconoscere la verità non significava far fronte alla situazione, ma piuttosto abbandonarsi ai suoi effetti disgregativi, rinunciare a ogni speranza di vita normale. Tutta la popolazione si associava volentieri a questo tipo di accecamento. Una simile volontà disperata di negare l'evidenza favoriva la caccia ai «capri espiatori» (2).

In "Les animaux malades de la peste", La Fontaine suggerisce mirabilmente e questa ripugnanza quasi religiosa a pronunciare la terrificante parola, a scatenare in qualche maniera la sua potenza malefica nella comunità:

"La peste (puisque'il faut l'appeler par son nom)... [(3): La peste (poiché bisogna chiamarla con il suo nome)...]

Il favolista ci fa assistere al processo della malafede collettiva che consiste nell'identificare nell'epidemia un castigo divino. Il dio della collera è irritato da una colpa che non è condivisa egualmente da tutti. Per allontanare il flagello, bisogna scoprire il colpevole e trattarlo di conseguenza o piuttosto, come scrive La Fontaine, «offrirlo in voto» alla divinità.

I primi interrogati, nella favola, sono le bestie da preda che descrivono bonariamente il loro comportamento di animali da preda, che è immediatamente scusato. L'asino viene per ultimo ed è lui, il meno sanguinario e, per questo, il più debole e il meno protetto, che si vede alla fine designato.

In alcune città, pensano gli storici, gli Ebrei si fecero massacrare prima dell'arrivo della peste, non appena correva la voce della sua presenza nei paraggi. Il racconto di Guillaume potrebbe corrispondere a un fenomeno di questo genere perché il massacro si verificò ben prima che l'epidemia avesse toccato il parossismo. Ma le numerose morti attribuite dall'autore al veleno giudaico suggeriscono un'altra spiegazione. Se queste morti sono reali - e non vi è ragione di considerarle immaginarie - potrebbero essere le prime vittime di un solo e identico flagello. Ma Guillaume non prende in considerazione una simile ipotesi, nemmeno retrospettivamente. Ai suoi occhi i capri espiatori tradizionali conservano il loro potere esplicativo per i primi stadi dell'epidemia. Soltanto per gli stadi successivi l'autore riconosce la presenza di un fenomeno propriamente patologico. L'ampiezza del disastro finisce per scoraggiare la tesi unica del complotto degli avvelenatori, ma Guillaume non reinterpreta l'intera sequenza di avvenimenti in funzione della loro autentica ragione d'essere.

Ci si può d'altronde domandare fino a che punto il poeta riconosca la presenza della peste perché evita fino alla fine di scrivere nero su bianco la fatale parola. Nel momento decisivo introduce con solennità il termine di origine greca e ancora raro, a quanto sembra, "epydémie". Questa parola non "funziona", in modo evidente, nel suo testo come funzionerebbe nel nostro; non è un vero equivalente del termine temuto, è piuttosto una specie di sostituto, un nuovo modo per non chiamare la peste col suo nome, insomma un nuovo capro espiatorio, ma questa volta puramente linguistico. Non è mai stato possibile, ci dice Guillaume, determinare la natura e la causa della malattia per la quale tante persone morirono in così poco tempo:

*"Ne fusicien n'estoit, ne mire
Qui bien sceust la cause dire
Dont ce venoit, ne que c'estoit
(Ne nuls remede n'i metoit),
Fors tant que c'estoit maladie
Qu'on appelloit epydémie".*

[(4): E non ci fu medico né speziale / Che sapesse dire la causa / Donde ciò proveniva o che cos'era / (E nessun rimedio vi poneva) / Salvo che era la malattia / Che si chiamava epidemia.]

Anche su questo punto Guillaume preferisce rimettersi alla pubblica opinione piuttosto che pensare per proprio conto. Dal termine colto "epydémie" si sprigiona sempre, nel quattordicesimo secolo, un profumo di 'scientificità' che contribuisce a rimuovere l'angoscia, un po' come quei suffumigi odorosi che furono praticati per molto tempo agli

angoli delle strade per temperare gli effluvi pestilenziali. Una malattia chiamata con il suo nome sembra quasi guarita e per darci una falsa impressione di controllo ribattezziamo frequentemente i fenomeni incontrollabili. Questi esorcismi verbali non hanno cessato di sedurci in tutti gli ambiti dove la nostra scienza perman e illusoria o inefficace. Rifiutandoci di nominarla, la peste stessa viene «offerta in voto» alla divinità. Vi è qui qualcosa di simile a un sacrificio di linguaggio, piuttosto innocente se paragonato ai sacrifici umani che lo accompagnano o lo precedono, ma sempre analogo nella sua struttura essenziale. Anche retrospettivamente tutti i capri espiatorii collettivi, reali e im maginari, gli Ebrei e i flagellanti, la pioggia di pietre e l'"epydimie", contin uano a fare così efficacemente la loro parte nel racconto di Guillaume che que sti non vede mai l'unità del flagello da noi chiamato «peste nera». L'autore continua a percepire una molteplicità di disastri più o meno indipendenti o collegati soltanto grazie al loro significato religioso, un po' come le dieci piaghe d'Egitto.

Tutto, o quasi, ciò che ho appena detto è evidente, e tutti quanti compren diamo il racconto di Guillaume nello stesso modo; i miei lettori non hanno bisog no di me. Eppure non è inutile insistere su questa lettura la cui audacia e la cui potenza ci sfuggono, proprio perché essa è accettata da tutti e non è ogget to di controversie. L'unanimità attorno a questa lettura risale, letteralmente, a diversi secoli fa e non si è mai disfatta. Ciò è tanto più notevole in quan to essa è in realtà una reinterpretazione radicale. Noi rifiutiamo senza esita re il senso che l'autore dà al suo testo. Affermiamo che lui non sa quello che di ce. A molti secoli di distanza noi moderni lo sappiamo meglio di lui e siamo in g rado di rettificare le sue parole. Ci crediamo capaci di individuare una verità che l'autore non ha visto e, con una audacia ancora più grande,

non esitiamo ad affermare che questa verità è lui stesso a fornircela, a dispetto del suo accecamento.

Forse questa interpretazione non merita l'adesione massiccia di cui è oggetto?

Ci mostriamo forse eccessivamente indulgenti verso di essa? Per screditar e una testimonianza giudiziaria, basta provare che anche su un solo punto il te stimone manca di imparzialità. In genere noi trattiamo i documenti storici come testimonianze giudiziarie. Orbene, noi trasgrediamo questa regola in fa vore di un Guillaume de Machaut che forse non merita affatto un simile trattamento privilegiato, e affermiamo la realtà delle persecuzioni di cui si parla nel "Jugement dou Roy de Navarre". Pretendiamo, insomma, di estrarre cose vere da un testo che si sbaglia grossolanamente su alcuni punti essenziali. Se abbiamo delle ragioni per diffidare di questo testo, forse dovremmo considerarlo completamente sospetto e rinunciare a fondare su di esso la minima certezza, compreso il fatto reale della persecuzione.

Da dove deriva dunque la nostra strabiliante sicurezza quando affermiamo che alcuni Ebrei sono stati realmente massacrati? Viene in mente una prima risposta.

Noi non leggiamo questo testo isolatamente. Esistono altri testi della stessa epoca che trattano lo stesso argomento; ce ne sono alcuni che valgono più di quello di Guillaume. I loro autori vi si mostrano meno creduli. Tutti insieme formano una fitta rete di conoscenze storiche all'interno della quale ricollochiamo il testo di Guillaume. E' soprattutto grazie a questo c ontesto che riusciamo a separare il vero dal falso nel passo già citato.

E' vero che le persecuzioni antisemite durante la peste nera sono un insieme di fatti relativamente ben conosciuto. Esiste allora un sapere già costituito che suscita in noi una certa attesa. Il testo di Guillaume risponde a que sta attesa.

Tale prospettiva non è falsa sul piano della nostra esperienza individuale e del contatto immediato con il testo, ma dal punto di vista teorico non è soddisfacente.

La rete di conoscenze storiche esiste certamente, ma i documenti che la compongono non sono mai molto più affidabili del testo di Guillaume, sia per ragioni analoghe, sia per ragioni differenti. E non possiamo collocare perfettamente Guillaume in questo contesto poiché non sappiamo, come dicevo, dove si svolgono gli avvenimenti che ci riferisce. Può darsi a Parigi, oppure a Reims, o in una terza città. In ogni caso il contesto non ha un ruolo decisivo; il lettore moderno, anche se fosse all'oscuro su questo punto, giungerebbe alla stessa lettura che ho fatto io. Dedurrebbe la probabilità di massacri di vite innocenti. Penserebbe dunque che il testo dice il falso perché queste vite sono innocenti, ma penserebbe simultaneamente che dice il vero poiché le vite sono reali. Finirebbe sempre per distinguere il vero dal falso esattamente come lo distinguiamo noi. Chi ci dà questo potere? Non conviene attenersi sistematicamente al principio di gettar via il cesto con tutte le mele qualora ce ne sia anche una sola guasta? Non si deve forse sospettare in questo caso una mancanza di sospetto, un residuo di ingenuità di cui l'ipercritica contemporanea avrebbe già fatto piazza pulita se le si fosse lasciato il campo libero? Non bisogna riconoscere che ogni conoscenza storica è incerta e che non si può ricavare niente da un testo come il nostro, nemmeno la realtà di una persecuzione?

A tutte queste domande bisogna rispondere con un no categorico. Lo scetticismo senza sfumature non tiene conto della natura specifica del testo. Tra i dati verosimili e quelli inverosimili di questo testo esiste un rapporto molto particolare. In partenza, certamente, il lettore non può dire:

questo è falso, quest'altro è vero. Vede soltanto dei temi più o meno credibili o non credibili.

Le morti che si moltiplicano sono credibili; potrebbe trattarsi di una epidemia.

Ma gli avvelenamenti non lo sono affatto, soprattutto nelle proporzioni massicce descritte da Guillaume. Nel quattordicesimo secolo non esistevano sostanze capaci di produrre effetti così nocivi. L'odio dell'autore per i presunti colpevoli è esplicito; rende la sua tesi estremamente sospetta.

Non si possono riconoscere questi due tipi di dati senza constatare, almeno implicitamente, il loro interagire. Se si tratta veramente di un'epidemia, essa potrebbe davvero infiammare i pregiudizi che sonnecchiano. La brama persecutoria si polarizza volentieri sulle minoranze religiose, soprattutto in tempo di crisi. Inversamente, una persecuzione reale potrebbe giustificarsi in seguito al tipo di accuse di cui Guillaume si fa, con credulità, cassa di risonanza. Un poeta come lui non dovrebbe essere particolarmente sanguinario. Se egli presta fede alle storie che racconta è probabilmente perché intorno a lui vi si presta fede. Il testo ci suggerisce dunque l'esistenza di un'opinione pubblica sovraeccitata, pronta ad accogliere le dicerie più assurde. Suggerisce insomma uno stato di cose favorevole ai massacri che, secondo l'autore, si sono realmente verificati.

Nel contesto delle rappresentazioni inverosimili la verosimiglianza delle altre si conferma e si trasforma in probabilità. È vero l'inverso. Nel contesto delle rappresentazioni verosimili l'inverosimiglianza delle altre non può dipendere quasi mai da una 'funzione fabulatrice' che si eserciterebbe gratuitamente, per il piacere di inventare una finzione. Noi riconosciamo l'immaginario, sicuramente, comunque non un immaginario qualsiasi, bensì l'immaginario specifico degli uomini assetati di violenza.

Tra tutte le rappresentazioni del testo, quindi, esiste una relazione di reciprocità, una corrispondenza di cui non si può dar conto se non attra verso una sola ipotesi. Il testo che noi leggiamo deve radicarsi in una persecuzione reale, riferita secondo la prospettiva dei persecutori. Questa prospettiva è necessariamente ingannevole per il fatto che i persecutori sono convinti del giusto fondamento della loro violenza; essi si considerano dei giustizieri, hanno bisogno quindi di vittime colpevoli, ma questa prospettiva è parzialmente veritiera, perché la certezza di avere ragione incoraggia gli stessi persecutori a non occultare nulla dei loro massacri.

Di fronte a un testo come quello di Guillaume de Machaut è legittimo sospendere la regola generale secondo la quale un testo nella sua globalità, riguardo all'informazione reale, non vale mai più del peggiore dei suoi dati. Se il testo descrive delle circostanze favorevoli alla persecuzione, se ci presenta delle vittime che appartengono al tipo di vittima abitualmente scelto dai persecutori, e se, per maggior certezza ancora, presenta queste vittime come colpevoli del tipo di crimine che i persecutori attribuiscono in genere alle loro vittime, ci sono delle forti possibilità che la persecuzione sia reale.

Se il testo stesso afferma questa realtà, non vi è ragione di metterla in dubbio.

Appena si intravede la prospettiva dei persecutori, l'assurdità delle accuse, lungi dal compromettere il valore informativo di un testo, rafforza la sua credibilità, ma soltanto riguardo alle violenze di cui il testo stesso si fa portavoce. Se Guillaume avesse aggiunto delle storie di infanticidio rituale alla sua vicenda dell'avvelenamento, il suo resoconto sarebbe ancora più inverosimile, ma non ne risulterebbe sminuita la certezza rispetto alla realtà dei massacri di cui ci riferisce. In questo genere di testi, più le accuse sono inverosimili più

rafforzano la verosimiglianza dei massacri: ci conferma non la presenza di un contesto psicosociale in seno al quale i massacri dovevano o quasi sicuramente verificarsi. Inversamente, il tema dei massacri, giustapposto a quello dell'epidemia, fornisce il contesto storico in seno al quale anche un intellettuale in linea di massima raffinato potrebbe prendere sul serio la sua storia di avvelenamento.

Le rappresentazioni persecutorie indubbiamente mentono, ma in un modo troppo caratteristico dei persecutori in generale e dei persecutori medioevali in particolare perché il testo non dica il vero su tutti i punti dove confermi le congetture suggerite dalla natura stessa della sua menzogna. Quando i probabili persecutori affermano la realtà delle loro persecuzioni, meritano di essere creduti.

È la combinazione di due tipi di dati che genera la certezza. Se si trovasse tale combinazione soltanto in rari casi, questa certezza non sarebbe totale. Ma la frequenza è troppo grande perché il dubbio sia possibile. Solo la persecuzione reale, vista nell'ottica dei persecutori, può spiegare la regolare congiunzione di questi dati. La nostra interpretazione di tutti i testi è statisticamente sicura.

Questo carattere statistico non significa che la certezza poggi sulla pura e semplice accumulazione di documenti tutti ugualmente incerti. Questa certezza è di più alta qualità. Tutti i documenti del tipo di quello di Guillaume de Machaut hanno un valore considerevole poiché vi si ritrovano la verosimiglianza e l'inverosimiglianza connesse in modo tale che l'una spiega e legittima la presenza dell'altra. Se la nostra certezza ha un carattere statistico, è perché qualsiasi documento, considerato singolarmente, potrebbe essere opera di un falsario. Le possibilità sono poche, ma non inesistenti sul piano del documento individuale. Sono invece nulle per quanto riguarda i grandi numeri.

La soluzione realistica che il mondo occidentale e moderno ha adottato per demistificare i «testi di persecuzione» è la sola possibile, ed è sicura perché perfetta; rende perfettamente conto di tutti i dati che compaiono in questo tipo di testi. Non è l'umanitarismo o l'ideologia a dettarci una simile soluzione, sono delle ragioni intellettuali decisive. Questa interpretazione non ha usurpato il consenso praticamente unanime di cui è oggetto. La storia non ha risultati più solidi da offrirci. Per lo storico «delle mentalità» una testimonianza in teoria degna di fede, cioè la testimonianza di un uomo che non condivide le illusioni di un Guillaume de Machaut, non avrà mai un valore pari a quello della testimonianza indegna dei persecutori, o dei loro complici, più fortemente rivelatrice in quanto inconsciamente tale. Il documento decisivo è quello di persecutori abbastanza ingenui da non cancellare le tracce dei loro crimini, a differenza della maggior parte dei persecutori moderni, troppo avveduti per lasciarsi dietro dei documenti che potrebbero essere utilizzati contro di loro.

Io definisco ingenui quei persecutori ancora abbastanza convinti del loro buon diritto e non abbastanza diffidenti da camuffare o censurare i dati fondamentali della loro persecuzione. Questi dati appaiono nei loro testi ora in una forma veritiera e direttamente rivelatrice, ora in una forma ingannevole, ma indirettamente rivelatrice. Tutti i dati sono fortemente stereotipati ed è la combinazione dei due tipi di stereotipo, il veritiero e l'ingannevole, che ci informa sulla natura di questi testi.

Noi tutti sappiamo, oggi, individuare gli stereotipi della persecuzione. Vi è a questo riguardo un sapere che si è banalizzato, ma che non esisteva o quasi nel quattordicesimo secolo. I persecutori ingenui "non fanno quello che fanno". Sono troppo provvisti di buona coscienza per ingannare

scientemente i loro lettori e presentano le cose così come le vedono realmente. Non sospettano che redigendo i loro resoconti danno alla posterità delle armi contro di loro. Questo è vero nel sedicesimo secolo per la tristemente famosa «caccia alle streghe». E' ancora vero ai nostri giorni per le aree «arretrate» del nostro pianeta.

Navighiamo dunque in piena banalità e può darsi che il lettore trovi noiose le prime evidenze che gli fornisco. Spero che mi scusi, ma si vedrà ben presto che non è fatica inutile; basta a volte un minuscolo spostamento per rendere insolito, perfino inconcepibile, ciò che è scontato nel caso di Guillaume de Machaut.

Dicendo questo - e il lettore lo avrà di sicuro già pensato - contraddico certi principi che numerosi critici considerano sacrosanti. Mai, mi si dice sempre, bisogna fare violenza al testo. Di fronte a Guillaume de Machaut la scelta è chiara: o si fa violenza al testo o si lascia perpetuare la violenza del testo contro vittime innocenti. Certi principi che sembrano universalmente validi ai nostri giorni perché forniscono, sembra, eccellenti protezioni contro gli eccessi di certi interpreti, possono causare conseguenze nefaste alle quali non ha certo pensato chi crede di aver previsto tutto considerandoli inviolabili. Si va ripetendo dappertutto che rispettare il significato dei testi è il primo dovere di un critico. Si può sostenere questo principio fino in fondo di fronte alla 'letteratura' di un Guillaume de Machaut?

Un'altra ubbia contemporanea fa una meschina figura alla luce di Guillaume de Machaut, o piuttosto alla luce della lettura che noi tutti ne diamo senza esitare, ed è la maniera disinvolta con cui i nostri critici letterari congedano ormai il cosiddetto «referente». Nel gergo linguistico di oggi, il referente è la cosa stessa di cui un testo intende parlare, cioè in questo caso il massacro degli Ebrei, ritenuti responsabili

dell'avvelenamento dei cristiani. Da una ventina d'anni ci viene ripetuto che il referente è praticamente inaccessibile.

Poco importa d'altronde se siamo o no capaci di accedervi; l'ingenua preoccupazione per il referente non può che ostacolare, a quanto sembra, lo studio modernissimo della testualità. Ormai importano solo i rapporti sempre equivoci e sdruciolevoli del linguaggio con se stesso. Non tutto è da rifiutare in questa prospettiva, ma applicandola in maniera scolastica si rischia di vedere in Ernest Hoepfner, il curatore delle opere di Guillaume nella venerabile «Société des anciens textes français», il solo vero critico di questo scrittore. La sua introduzione parla sì di poesia cortese, ma mai del massacro degli Ebrei durante la peste nera.

Il passo di Guillaume citato prima costituisce un buon esempio di ciò che nel mio libro "Des choses cachées depuis la fondation du monde" ho chiamato o «testi di persecuzione» (5). Intendo con ciò i resoconti di violenze reali, spesso collettive, redatti nella prospettiva dei persecutori e quindi intaccati da distorsioni caratteristiche. Bisogna individuare queste distorsioni per rettificarle e per stabilire ciò che è arbitrario in tutte le violenze che il testo di persecuzione presenta come fondate a buon diritto.

Non è necessario esaminare a lungo il resoconto di un processo di streg oneria per constatare che vi si ritrova la stessa combinazione di dati reali e dati immaginari, ma non gratuiti, che abbiamo trovato nel testo di Guillaume de Machaut. Tutto è presentato come vero, ma noi non lo crediamo, né per questo però crediamo che tutto sia falso. Non abbiamo alcuna difficoltà, per ciò che è essenziale, a distinguere il vero dal falso.

Anche in questo caso i capi d'accusa sembrano ridicoli benché la strega li consideri reali, e benché vi sia ragione di

pensare che le sue confessioni non siano state ottenute con la tortura. L'accusata può benissimo crederci una vera strega. Può darsi che si sia realmente sforzata di nuocere ai suoi vicini con l'impiego di pratiche magiche. Non per questo noi pensiamo che meriti la morte.

Per noi non esistono pratiche magiche efficaci. Ammettiamo senza difficoltà che la vittima possa condividere con i suoi carnefici la stessa fede risibile nell'efficacia della stregoneria, ma questa fede non ci riguarda; il nostro scetticismo non ne è scosso.

Durante questi processi non si leva nessuna voce per ristabilire o piuttosto per stabilire la verità. Nessuno è ancora capace di farlo. Questo vuol dire che abbiamo contro di noi, contro la nostra interpretazione dei loro testi, non soltanto i giudici e i testimoni, ma le stesse accusate. Questa unanimità non ci impressiona. Gli autori di questi documenti erano là, mentre noi non c'eravamo affatto e disponiamo soltanto delle informazioni che essi ci hanno lasciato.

Eppure, a diversi secoli di distanza, uno storico solitario, o addirittura il primo venuto, si ritiene abilitato ad annullare la sentenza pronunciata con tro le streghe (6).

E' la stessa reinterpretazione radicale che abbiamo visto nell'esempio di Guillaume de Machaut, la stessa audacia nello sconvolgimento dei testi, la stessa operazione intellettuale e la stessa certezza, fondata sullo stesso tipo di motivazioni. La presenza di dati immaginari non ci porta a considerare immaginario il testo nel suo insieme. Al contrario. Le accuse incredibili non sminuiscono ma rafforzano la credibilità degli altri dati.

Abbiamo ancora una volta un rapporto che sembra paradossale, ma in realtà non lo è, tra l'improbabilità e la probabilità dei dati che entrano nella

composizione dei testi. E' in funzione di questo rapporto, generalmente non formulato ma nondimeno presente nella nostra mente, che noi valutiamo la quantità e la qualità dell'informazione suscettibile di essere ricavata dal nostro testo. Se il documento è di natura legale, i risultati sono in genere positivi come nel caso di Guillaume de Machaut, o addirittura più positivi ancora. E' un peccato che la maggior parte dei resoconti sia stata bruciata insieme alle streghe. Le accuse sono assurde e la sentenza ingiusta, ma i testi sono redatti con la preoccupazione per l'esattezza e la chiarezza che caratterizza, in generale, i documenti legali. La nostra fiducia è dunque ben riposta. E non permette di sospettare che si simpatizzi segretamente con i cacciatori di streghe. Lo storico che considera tutti i dati di un processo come ugualmente fantasiosi col pretesto che alcuni sono inficiati dalle distorsioni persecutorie non saprebbe il fatto suo e i suoi colleghi non lo prenderebbero sul serio. La critica più efficace non consiste nell'assimilare tutti i dati del testo al più inverosimile, col pretesto che si peccherà sempre per difetto e mai per eccesso di diffidenza. Ancora una volta il principio della diffidenza illimitata deve cedere il passo di fronte alla regola aurea dei testi di persecuzione. La mentalità persecutoria suscita un certo tipo di illusione e le tracce di questa illusione confermano invece di negare la presenza, dietro il testo stesso che la documenta, di un certo tipo di avvenimento, la persecuzione stessa, la condanna a morte della strega. Non è dunque difficile, lo ripeto, distinguere il vero dal falso, che hanno entrambi un carattere fortemente stereotipato.

Per comprendere il perché e il come della sicurezza straordinaria di cui diamo prova di fronte ai testi di persecuzione, bisogna enumerare e descrivere gli stereotipi. Anche in questo caso il compito non è difficile. Si tratta semp

re di rendere esplicito un sapere che possediamo già, ma di cui non immaginiamo la portata perché non lo mettiamo mai in evidenza in modo sistematico. Il sapere in questione resta imprigionato negli esempi concreti ai quali lo applichiamo e questi appartengono sempre all'ambito della storia, soprattutto occidentale.

Fino ad oggi non abbiamo ancora cercato di applicare questo sapere al di fuori di quest'ambito, per esempio ai cosiddetti universi «etnologici». E' per rendere possibile un simile tentativo che mi accingo ora a delineare, in modo peraltro sommario, una tipologia degli stereotipi della persecuzione.

NOTE AL CAPITOLO 1

(1). Guillaume de Machaut, "Oeuvres", a cura di Ernest Hoepffner, I, "Le Jugement dou Roy de Navarre", Société des anciens textes français, Paris, 1908, p.p. 144-45.

(2). J.-N. Biraben, "Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens", Paris-La Haye, 1975-1976, 2 voll.; Jean Delumeau, "La peur en Occident", Paris, 1978 [trad. it. "La paura in Occidente", SEI, Torino, 1979].

(5). Grasset, Paris, 1978, I, 5, p.p. 136-62 [trad. it. "Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo", Adelphi, Milano, 1983, p.p. 159-88].

(6). J. Hansen, "'Zauberwahn', Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung", München-Leipzig, 1900; J. Delumeau, op. cit., II, 2 [trad. it. cit.]. Sulla fine dei processi alle streghe, si veda Robert Mandrou, "Magistrats et sorciers",

Paris, 1968. Si veda anche Natalie Zemon Davis, "Society and Culture in Early Modern France", Stanford, 1975.

2.

GLI STEREOTIPI DELLA PERSECUZIONE

Mi occuperò soltanto delle persecuzioni collettive o con risonanze collettive.

Per persecuzioni collettive intendo le violenze commesse direttamente da folle omicide, come il massacro degli Ebrei durante la peste nera. Per persecuzioni con risonanze collettive intendo violenze come la caccia alle streghe, legalizzate nelle loro forme, ma generalmente incoraggiate da un'opinione pubblica sovraeccitata. La distinzione non è comunque essenziale. Nei terrori politici, come quello della Rivoluzione francese in particolare, ritroviamo spesso sia l'uno sia l'altro tipo. Le persecuzioni che ci interessano si svolgono di preferenza durante periodi di crisi che comportano l'indebolimento delle istituzioni normali e favoriscono la formazione di "folle", cioè di assembramenti popolari spontanei, suscettibili di sostituirsi interamente a istituzioni indebolite o di esercitare su queste una pressione decisiva.

Le circostanze che favoriscono questi fenomeni non sono sempre le stesse. A volte si tratta di cause esterne come le epidemie o ancora una estrema siccità oppure un'inondazione, che provocano una carestia. A volte si tratta di cause interne, discordie politiche oppure conflitti religiosi. Fortunatamente la determinazione delle cause reali non è necessaria, per noi. Quali che siano in effetti le loro vere

cause, le crisi che scatenano le grandi persecuzioni collettive sono sempre vissute più o meno nello stesso modo da quelli che le subiscono. L'impressione più viva è invariabilmente quella di una radicale rovina del sociale stesso, la fine delle regole e delle «differenze» che definiscono gli ordini culturali. Le descrizioni si somigliano tutte. Possono venire dai più grandi scrittori, per esempio, nel caso della peste, da Tucidide e da Sofocle fino al testo di Antonin Artaud, passando per Lucrezio, Boccaccio, Shakespeare, De Foe, Thomas Mann e molti altri ancora. Possono venire da individui senza pretese letterarie, e non differiscono mai di molto. Fatto non sorprendente poiché queste descrizioni dicono e ridicono instancabilmente la perdita di ogni differenza; si tratta dell'indifferenziazione del culturale stesso e di tutte le confusioni che ne risultano. Ecco, per esempio, quello che scrive il monaco portoghese Fco de Santa Maria nel 1697:

«Dal momento in cui divampa in un regno o in una repubblica questo fuoco violento e impetuoso, si vedono i magistrati frastornati, le popolazioni spaventate, il governo politico disarticolato. La giustizia non viene più rispettata; le attività si fermano; le famiglie perdono la loro coesione, e le strade la loro animazione. Tutto è ridotto in uno stato di estrema confusione.

Tutto è rovina. Poiché tutto è colpito e sconvolto dal peso e dalla grandezza di una calamità così orrenda. Le persone, senza distinzione di condizione o di ricchezza, affogano in una tristezza mortale... Quelli che ieri seppellivano oggi sono seppelliti... Si nega qualsiasi pietà agli amici perché ogni forma di pietà è pericolosa...

«Dato che tutte le leggi dell'amore e della natura giacciono sommerse o dimenticate tra gli orrori di una confusione così grande, i bambini vengono all'improvviso separati dai genitori, le mogli dai mariti, i fratelli o gli amici tra di loro...

Gli uomini perdono il loro coraggio naturale e, non sapendo più quale consiglio seguire, vagano disperati simili a ciechi che inciampano o a ogni passo sulla loro paura e sulle loro contraddizioni» (1).

Il crollo delle istituzioni cancella o comprime le differenze gerarchiche e funzionali, conferendo a ogni cosa un aspetto insieme monotono e mostruoso. In una società non in crisi, l'impressione della differenza è suscitata allo stesso tempo sia dalla diversità del reale, sia da un sistema di scambi che "differenzia", e quindi dissimula, gli elementi di reciprocità che esso necessariamente comporta, pena la possibilità di non costituire più un sistema di scambi, cioè una cultura. Gli scambi matrimoniali, per esempio, o perfino lo scambio dei beni di consumo, non sono molto visibili in quanto scambi. Quando la società va verso la rovina, invece, le scadenze si ravvicinano, una reciprocità più rapida si instaura non soltanto negli scambi positivi, che non sussistono più se non nella stretta misura dell'indispensabile (nella forma del baratto, per esempio), ma anche negli scambi ostili o 'negativi', che tendono a moltiplicarsi. La reciprocità, che diventa visibile accorciandosi, per così dire, non è quella dei buoni comportamenti, ma dei cattivi, è la reciprocità degli insulti, dei colpi, della vendetta e dei sintomi nevrotici. Proprio per questo le culture tradizionali non vogliono saperne di questa reciprocità troppo immediata.

Anche se oppone gli uomini tra loro, questa reciprocità cattiva rende i comportamenti uniformi ed è all'origine di una predominanza dello "stesso", sempre un po' paradossale perché essenzialmente conflittuale e solipsistica.

L'esperienza dell'indifferenziazione corrisponde dunque a qualcosa di reale sul piano dei rapporti umani, ma non per questo è meno mitica. Gli uomini, ed è quello che succede

ancora una volta nella nostra epoca, tendono a proiettar la sull'universo intero e ad assolutizzarla.

Il testo che ho appena citato mette bene in evidenza questo processo di uniformazione tramite reciprocità: «Quelli che ieri seppellivano oggi sono seppelliti... Si nega qualsiasi pietà agli amici perché ogni forma di pietà è pericolosa...», «... i bambini vengono all'improvviso separati dai genitori, le mogli dai mariti, i fratelli o gli amici tra di loro...». L'identità dei comportamenti causa il sentimento di una confusione e di una indifferenziazione universali: «Le persone, senza distinzione di condizione o di ricchezza, affogano in una tristezza mortale...», «Tutto è ridotto in uno stato di estrema confusione».

L'esperienza delle grandi crisi sociali non è molto intaccata dalla diversità delle cause reali. Ne risulta una grande uniformità nelle descrizioni che si basano sull'uniformità stessa. Guillaume de Machaut non fa eccezione. Vede nel ripiegamento egoista dell'individuo su se stesso e nel gioco di rappresaglie e che determina, cioè nelle sue conseguenze paradossalmente reciproche, una delle cause principali della peste. Si può dunque parlare di uno stereotipo della crisi e bisogna vedervi, logicamente e cronologicamente, il primo stereotipo della persecuzione. È il culturale che in qualche maniera si eclissa, indifferenziandosi. Una volta compreso questo, si afferra meglio la coerenza del meccanismo persecutorio e il tipo di logica che collega tra di loro tutti gli stereotipi di cui esso si compone.

Di fronte all'eclissi del culturale gli uomini si sentono impotenti; l'immensità del disastro li sconcerta, ma non viene loro in mente di interessarsi alle sue cause naturali; l'idea che potrebbero agire su queste cause imparando a conoscerle meglio rimane embrionale.

Poiché la crisi è innanzitutto crisi del sociale, esiste una forte tendenza a spiegarla attraverso cause sociali e soprattutto morali. Dopotutto, sono i rapporti umani che si disgregano e i soggetti di questi rapporti non potrebbero essere completamente estranei al fenomeno. Ma gli individui, invece di incolpare se stessi, tendono necessariamente a incolpare sia la società nel suo insieme, il che li porta al disimpegno, sia altri individui che sembrano loro particolarmente nocivi per ragioni facili da scoprire. I sospetti sono accusati di un tipo particolare di crimini.

Certe accuse sono talmente caratteristiche delle persecuzioni collettive che al solo nominarle gli osservatori moderni sospettano che ci sia un clima di violenza; cercano dappertutto altri indizi capaci di confermare il loro sospetto, ovvero altri stereotipi persecutori.

A prima vista i capi d'accusa sono molto diversi, ma non è difficile individuare la loro unità. Vi sono innanzitutto i crimini di violenza che hanno per oggetto gli esseri verso i quali la violenza è più criminale - sia in senso assoluto sia relativamente all'individuo che commette quei crimini: il re, il padre, il simbolo dell'autorità suprema, e a volte, nelle società bibliche e moderne, anche gli esseri più deboli e disarmati, in particolare i bambini.

Vi sono quindi i crimini sessuali, lo stupro, l'incesto, la bestialità. I crimini più frequentemente invocati sono sempre quelli che trasgrediscono i tabù più rigorosi, relativamente alla cultura considerata.

Vi sono infine alcuni crimini religiosi, come la profanazione delle ostie. Anche in questo caso sono i tabù più severi che devono essere trasgrediti.

Tutti questi crimini sembrano fondamentali. Si rivolgono contro i fondamenti stessi dell'ordine culturale, le differenze familiari e gerarchiche senza le quali non vi sarebbe ordine

sociale. Nella sfera dell'azione individuale corrispondono dunque alle conseguenze globali di un'epidemia di peste o di un disastro analogo. Non si contentano di allentare il legame sociale, lo distruggono completamente.

I persecutori finiscono sempre per convincersi che un piccolo numero di individui, persino uno solo, possa rendersi estremamente nocivo all'intera società malgrado la sua debolezza relativa. E' l'accusa stereotipata che legittima e facilita questa credenza giocando, con ogni evidenza, un ruolo mediatore. Essa fa da ponte tra la piccolezza dell'individuo e l'enormità del corpo sociale. Perché dei malfattori, anche diabolici, riescano a indifferenziare tutta la comunità, occorre sia che l'abbiano colpita direttamente al cuore o alla testa, sia che abbiano già commesso nella loro sfera individuale crimini contagiosamente indifferenziatori quali il parricidio, l'incesto, eccetera.

Non dobbiamo preoccuparci delle cause ultime di questa credenza, per esempi o dei desideri inconsci di cui ci parlano gli psicoanalisti, o della segreta volontà di opprimere di cui parlano i marxisti. Noi ci situiamo al di qua; la nostra preoccupazione è più elementare; ci interessa soltanto la meccanica dell'accusa, e l'intreccio delle rappresentazioni e delle azioni persecutorie. Vi è qui un sistema e se, per comprenderlo, ci occorrono assolutamente delle cause, quella più immediata ed evidente ci basterà. Il terrore ispirato agli uomini dall'eclissi del culturale, la confusione universale che si esprime con l'insorgere della folla; quest'ultima, al limite, è tutt'uno con la comunità letteralmente de-differenziata, priva di tutto quello che "differenzia" gli uomini tra loro nel tempo e nello spazio: ecco, in effetti, che essi si rassomigliano in maniera disordinata in un solo luogo e in uno stesso momento.

La folla tende sempre verso la persecuzione perché le cause naturali di ciò che la sconvolge, di ciò che la trasforma in "turba", non possono interessarla. La folla, per definizione, cerca l'azione, ma non può agire sulle cause naturali.

Cerca dunque una causa accessibile che sazi la sua brama di violenza. I membri della folla sono sempre dei persecutori in potenza, perché sognano di purgare la comunità dagli elementi impuri che la corrompono, dai traditori che la sovvertono. Il diventare folla della folla è una cosa sola con il richiamo oscuro che la riunisce o che la mobilita, in altre parole, che la trasforma in "mob". E' da "mobile", in effetti, che viene questo termine inglese distinto da "crowd" come in latino "turba" è distinto da "vulgus".

La mobilitazione è soltanto militare o partigiana, cioè contro un nemico già designato, o che lo sarà ben presto, se ancora non lo è stato, dalla folla stessa grazie alla sua mobilità.

Durante la peste nera circolavano tutte le accuse stereotipate a proposito degli Ebrei o di altri capri espiatori collettivi. Eppure Guillaume de Machaut non le nomina nemmeno. Ciò di cui accusa gli Ebrei, lo abbiamo visto, è l'avvelenamento dei fiumi. Mette da parte le accuse più incredibili, e la sua relativa moderazione è forse dovuta alla sua qualità di 'intellettuale'. Questa moderazione può avere anche un significato più generale, legato all'evoluzione delle mentalità alla fine del Medioevo.

Nel corso di questa evoluzione la credenza nelle forze occulte si indebolisce.

Più tardi ci chiederemo il perché. La ricerca dei colpevoli si perpetua, ma esige dei crimini più razionali; cerca di darsi un corpo materiale, di arricchirsi di sostanza. Per questo, penso, sfocia frequentemente nel tema del "veleno". I persecutori sognano concentrati talmente velenosi che quantità molto

ridotte basterebbero ad avvelenare intere popolazioni. Si tratta di za

vorrare di materialità, cioè di logica 'scientifica', la gratuità ormai troppo evidente della causalità magica. La chimica sostituisce il demoniaco puro e semplice.

Lo scopo dell'operazione resta lo stesso. L'accusa di avvelenamento permetta di addossare la responsabilità di disastri perfettamente reali a gente le cui attività criminali non sono state veramente scoperte. Grazie al veleno è possibile persuadersi che un piccolo gruppo, o anche un solo individuo, riesca a nuocere a tutta la società senza farsi scoprire. Il veleno è dunque nello stesso tempo meno mitico e altrettanto mitico delle accuse anteriori o addirittura del puro e semplice «malocchio» grazie al quale si può attribuire a qualsiasi individuo la responsabilità di qualsiasi sciagura. Bisogna dunque vedere nell'avvelenamento delle fonti d'acqua potabile una variante dello stereotipo accusatorio.

La prova che queste accuse rispondono tutte allo stesso bisogno è che esse sono tutte giustapposte nei processi di stregoneria. Le indiziate sono sempre incolpate di partecipazione notturna al famoso sabba. Nessun alibi è possibile perché la presenza fisica dell'accusata non è necessaria per stabilire la prova.

La partecipazione alle riunioni criminali può essere puramente spirituale.

I crimini e i preparativi dei crimini di cui si compone il sabba sono ricchi di ripercussioni sociali. Si ritrovano gli abomini tradizionalmente attribuiti agli Ebrei in terra cristiana, e precedentemente ai cristiani nell'Impero romano. Si tratta sempre di infanticidio rituale, di profanazioni religiose, di rapporti incestuosi e di bestialità. Anche la preparazione dei veleni, però, ha una parte importante in queste storie, come pure le trame colpevoli contro personaggi influenti o

prestigiosi. A dispetto della sua insignificanza personale, quindi, la strega si dedica ad attività suscettibili di intaccare il corpo sociale nel suo insieme. Ed è per questo che il diavolo e i suoi demoni non disdegnano di allearsi con lei.

Non dirò altro sulle accuse stereotipate. Non è difficile vedere in che cosa consiste il secondo stereotipo e soprattutto ciò che l'unisce al primo, quello della crisi indifferenziata.

Passo ora al terzo stereotipo. Succede che le vittime di una folla siano del tutto aleatorie; succede anche che non lo siano. Succede persino che i criminali di cui le si accusa siano sì reali, ma che, neanche in questo caso, essi siano determinanti nella scelta dei persecutori, mentre lo è, piuttosto, l'appartenenza delle vittime a certe categorie particolarmente esposte alla persecuzione. Tra i responsabili dell'avvelenamento dei fiumi, Guillaume de Machaut nomina per primi gli Ebrei. Di tutte le indicazioni che ci dà questa è la più preziosa ai nostri occhi, la più rivelatrice della distorsione persecutoria. Nel contesto degli altri stereotipi, immaginari e reali, noi sappiamo che questo stereotipo deve essere reale. Nella società occidentale e moderna, in effetti, gli Ebrei sono frequentemente perseguitati.

Le minoranze etniche e religiose tendono a polarizzare contro di sé le maggioranze. Vi è in questo un criterio di selezione vittimaria certamente proprio ad ogni società, ma transculturale nel suo principio. Non c'è, qua sì, società che non sottometta le proprie minoranze, i propri gruppi mal integrati o anche semplicemente distinti, a certe forme di discriminazione se non di persecuzione. In India sono soprattutto i musulmani ad essere perseguitati e, in Pakistan, gli indù. Esistono dunque degli aspetti universali di selezione vittimaria, e sono questi che costituiscono il nostro terzo stereotipo.

Accanto ai criteri culturali e religiosi ve ne sono di puramente "fisici" . La malattia, la follia, le deformità genetiche, le mutilazioni accidentali e perfino le infermità in generale tendono a polarizzare i persecutori. Per rendersi conto che in questo vi è qualcosa di universale basta guardare intorno a sé, o anche dentro di sé. Ancora oggi molte persone non possono reprimere, al primo contatto, un leggero ritrarsi di fronte all'anormalità fisica. La parola stessa "anormale", come la parola peste nel Medioevo, ha qualcosa del tabù; è insieme nobile e maledetta, "sacer" in tutti i sensi del termine. Si giudica più decente sostituirla con la parola d'origine inglese «handicappato».

Gli «handicappati» sono ancora oggetto di misure propriamente discriminatorie e vittimarie sproporzionate al turbamento che la loro presenza può arrecare alla fluidità degli scambi sociali. È un segno di grandezza della nostra società che essa ormai si senta obbligata a prendere delle misure in loro favore.

L'infermità s'inscrive in un insieme indissociabile di segni vittimari, e in certi gruppi - un internato scolastico, per esempio - ogni individuo che prova delle difficoltà di adattamento, lo straniero, il provinciale, l'orfano, il figlio di famiglia, lo squattrinato o semplicemente l'ultimo arrivato, è più o meno intercambiabile con l'infermo.

Quando le infermità o le deformità sono reali, tendono a polarizzare gli spiriti 'primitivi' contro gli individui che ne sono afflitti. Parallelamente, quando un gruppo umano ha preso l'abitudine di scegliere le sue vittime in una certa categoria sociale, etnica, religiosa, tende ad attribuire a questa categoria le infermità o le deformità che rafforzerebbero la polarizzazione vittimaria se fossero reali. Questa tendenza si manifesta chiaramente nelle caricature razziste.

Non è soltanto nell'ambito fisico che si può trovare l'anormalità. Bensì in tutti gli ambiti dell'esistenza e del comportamento. Ed è in tutti gli ambiti, quindi, che l'anormalità può servire da criterio preferenziale nella selezione dei perseguitati.

Vi è, per esempio, una anormalità sociale, è la media che qui definisce la norma. Più ci si allontana dallo statuto sociale più comune, in un senso o nell'altro più aumentano i rischi di persecuzione. Lo si vede facilmente per coloro che sono in fondo alla scala sociale.

Si vede meno bene, invece, che alla marginalità dei miseri, o marginalità dall'esterno, occorre aggiungerne una seconda, la marginalità dall'interno, quella dei ricchi e dei potenti. Il monarca e la sua corte fanno a volte pensare all'"occhio" di un uragano. Questa duplice marginalità suggerisce un'organizzazione sociale vorticosa. In tempi normali, certamente, i ricchi e i potenti godono di ogni sorta di protezioni e di privilegi, che i diseredati invece non hanno. Ma non sono le circostanze normali che qui ci interessano, sono i periodi di crisi. Uno sguardo anche superficiale alla storia universale ci rivelerà che i rischi di morte violenta ad opera di una folla scatenata sono statisticamente più elevati per i privilegiati che per tutte le altre categorie.

Al limite, tutte le qualità estreme sono quelle che attirano, di tanto in tanto, i fulmini collettivi: non soltanto gli estremi della ricchezza e della povertà, ma anche quelli del successo e dell'insuccesso, della bellezza e della bruttezza, del vizio e della virtù, del potere di seduzione e del potere di essere sgradevoli; è la debolezza delle donne, dei bambini, dei vecchi, ma è anche la forza dei più forti che diventa debolezza davanti al numero. E' abbastanza regolare che le folle si rivoltino contro quelli che hanno esercitato su di loro un ascendente eccezionale.

Penso che alcuni troveranno scandaloso veder figurare i ricchi e i potenti tra le vittime delle persecuzioni collettive allo stesso titolo dei deboli e dei poveri. Ai loro occhi, i due fenomeni non sono simmetrici. I ricchi e i potenti esercitano sulla loro società un'influenza che giustifica le violenze di cui possono essere oggetto in periodi di crisi. E' la santa rivolta degli oppressi, eccetera.

A volte è difficile tracciare il confine tra discriminazione razionale e persecuzione arbitraria. Per ragioni politiche, morali, mediche, eccetera a certe forme di discriminazione ci sembrano oggi ragionevoli eppure rassomigliano ad antiche forme di persecuzione; è il caso per esempio della messa in quarantena, in periodo di epidemia, di tutti gli individui che potrebbero essere contagiosi.

Nel Medioevo i medici erano ostili all'idea che la peste potesse propagarsi attraverso il contatto fisico con i malati. Essi appartenevano in genere ad ambienti illuminati e ogni teoria del contagio rassomigliava troppo al pregiudizio persecutorio per non sembrare loro sospetta. Eppure questi medici avevano torto. Perché l'idea del contagio potesse riapparire e imporsi nel diciannovesimo secolo in un contesto puramente medico, estraneo alla mentalità persecutoria, era necessario che non si potesse più sospettare in essa la ricomparsa del pregiudizio in una nuova veste.

La questione è interessante ma non ha niente a che vedere con il presente lavoro. Il mio solo scopo è di enumerare gli aspetti che tendono a polarizzare le folle violente contro quelli che li possiedono. A questo riguardo gli esempi che ho citato sono tutti indiscutibili. Il fatto che ancora oggi si possano giustificare alcune di queste violenze non ha molta importanza per il tipo di analisi che sto seguendo.

Io non cerco di circoscrivere esattamente il campo della persecuzione; non cerco di determinare con precisione dove comincia e dove finisce l'ingiustizia.

Contrariamente a quello che pensano alcuni, dare buoni o cattivi voti all'ordine sociale e culturale non mi interessa. La mia sola preoccupazione è quella di dimostrare l'esistenza di uno schema transculturale della violenza collettiva, facilmente delineabile. L'esistenza di uno schema è una cosa, il fatto che questo o quell'avvenimento determinato vi si inserisca è un'altra cosa. Talvolta è difficile decidere, ma la dimostrazione cui tendo non ne è intaccata. Quando si esita a riconoscere uno stereotipo persecutorio in questo o quell'aspetto particolare di un determinato avvenimento, non bisogna cercare di risolvere il problema soltanto al livello di quell'unico aspetto, isolato dal suo contesto, ma bisogna domandarsi se accanto ad esso si presentino gli altri stereotipi.

Faccio due esempi. La maggior parte degli storici pensa che la monarchia francese non sia senza responsabilità nella Rivoluzione del 1789. L'esecuzione di Maria Antonietta è dunque esterna al nostro schema? La regina appartiene a diverse categorie vittimarie preferenziali; non è soltanto regina, è anche straniera. La sua origine austriaca ritorna continuamente nelle accuse popolari.

Il tribunale che la condanna è fortemente influenzato dalla folla parigina. Il nostro primo stereotipo è anch'esso presente: si ritrovano nella Rivoluzione tutti gli aspetti caratteristici delle grandi crisi che favoriscono le persecuzioni collettive. Gli storici non hanno certo l'abitudine di trattenere i dati della Rivoluzione francese alla stregua di elementi stereotipati di un solo e identico schema persecutorio. Non pretendo che questo modo di pensare e debba sostituirsi dappertutto alle nostre idee sulla Rivoluzione francese. Esso

tuttavia getta una luce interessante su un'accusa spesso passata sotto silenzio, ma che figura esplicitamente nel processo alla regina: quella di aver commesso un incesto con suo figlio (2).

Prendiamo adesso ad esempio un altro condannato. Egli ha realmente commesso l'atto che scatena contro di lui le violenze della folla. Il Negro ha realmente violentato una donna bianca. La violenza collettiva cessa di essere arbitraria nel senso più evidente del termine. Essa sanziona realmente l'atto che pretende di sanzionare. Si potrebbe immaginare, in queste condizioni, che non vi siano distorsioni persecutorie e che la presenza degli stereotipi della persecuzione non abbia più il significato che le ho dato. In realtà le distorsioni persecutorie sono presenti e non sono incompatibili con la verità letterale dell'accusa. La rappresentazione dei persecutori resta irrazionale. Essa inverte il rapporto tra la situazione globale della società e la trasgressione individuale. Se tra i due livelli esiste un legame di causa o di motivazione, esso non può procedere dal collettivo all'individuale. La mentalità persecutoria si muove in senso contrario. Invece di vedere nel microcosmo individuale un riflesso o un'imitazione del livello globale, essa cerca nell'individuo la causa e l'origine di tutto ciò che la ferisce. Reale o no, la responsabilità delle vittime subisce lo stesso ingrandimento fantastico. Per quello che ci interessa, insomma, non c'è molta differenza tra il caso di Maria Antonietta e quello del Negro perseguitato.

Esiste un rapporto stretto, lo abbiamo visto, tra i due primi stereotipi. Allo scopo di riferire alle vittime l'«indifferenziazione» della crisi, si accusa di crimini «indifferenziatori». Ma in realtà sono i loro segni vittimari che designano queste vittime per la persecuzione. Qual è il rapporto di questo terzo stereotipo con gli altri due? A prima

vista i segni vittimari sono puramente differenziali. Ma anche i segni culturali lo sono. Devono esserci, dunque, due modi di differenziare due tipi di differenze.

Non vi è cultura all'interno della quale ciascuno non si senta «differente» dagli altri e non giudichi legittime e necessarie le differenze. Lungi dall'essere radicale e progressista, l'esaltazione contemporanea della differenza non è che l'espressione astratta di una maniera di vedere comune a tutte le culture. In ogni individuo esiste una tendenza a sentirsi «più differente» di ogni altro rispetto agli altri e parallelamente, in ogni cultura, una tendenza a ritenere se stessa non solo come differente dalle altre, ma come la più differente di tutte, poiché ogni cultura alimenta negli individui che la compongono questo sentimento di «differenza».

I segni di selezione vittimaria non manifestano la differenza in seno al sistema, ma la differenza fuori del sistema, la possibilità per il sistema di differenziarsi dalla propria differenza, cioè di non differenziarsi affatto, di cessare di esistere in quanto sistema.

Lo si vede bene per le infermità fisiche. Il corpo umano è un sistema di differenze anatomiche. Se l'infermità, anche accidentale, inquieta, è perché dà un'impressione di dinamismo destabilizzante. Sembra minacciare il sistema in quanto tale. Si cerca di circoscriverla, ma non si può; essa sconvolge attorno a sé le differenze, che diventano "mostruose", precipitano, si comprimono, si mescolano e, al limite, minacciano di abolirsi. La differenza fuori del sistema è terrificante perché fa intravedere la verità del sistema, la sua relatività, la sua fragilità, la sua mortalità.

Le categorie vittimarie sembrano predisposte ai crimini indifferenziatori. Non è mai la loro differenza specifica che si rimprovera alle minoranze religiose, etniche, nazionali; si rimprovera loro di non differenziarsi in modo opportuno, al

limite di non differenziarsi affatto. Gli stranieri sono incapaci di rispettare le «vere» differenze; non hanno buoni costumi o non hanno gusto, secondo i casi; non capiscono bene il differenziale in quanto tale. "Barbaros" è non chi parla un'altra lingua, ma chi mescola le sole distinzioni veramente significative, quelle della lingua

greca. Dappertutto il vocabolario dei pregiudizi tribali, nazionali, eccetera esprime l'odio non per la differenza, ma per la sua mancanza. Non è l'altro "nomos" che si vede nell'altro, ma l'anomalia; non è l'altra norma, ma l'anormalità; l'infermo si muta in deforme; lo straniero diventa "apolide". In Russia non è bene passare per "cosmopolita".

I meteci scimmiettano tutte le differenze perché non ne hanno. I meccanismi ancestrali si riproducono di generazione in generazione nell'inconsapevolezza della loro riproduzione, spesso d'altronde, bisogna riconoscerlo, a un livello meno letale che nel passato. Ai giorni nostri, per esempio, l'antiamericanoismo crede di «differenziarsi» da tutti i pregiudizi precedenti perché adotta tutte le differenze contro il virus indifferenziatore di provenienza esclusivamente americana.

Dovunque sentiamo dire che la «differenza» è perseguitata, ma questo discorso non è necessariamente proprio solo delle vittime, è il sempiterno discorso delle culture, che si fa sempre più astrattamente universale nel rifiuto dell'universale e che non può più presentarsi se non con la maschera ormai indispensabile della lotta contro la persecuzione.

Anche nelle culture più chiuse gli uomini si credono liberi e aperti all'universale; il loro carattere differenziale fa sì che i campi culturali più stretti siano vissuti dall'interno come inesauribili. Tutto ciò che compromette questa illusione ci terrorizza e risveglia in noi la tendenza immemorabile alla persecuzione. Questa tendenza prende sempre le stesse

strade, sono sempre gli stessi stereotipi che la attuano, è sempre alla stessa minaccia che risponde.

Contrariamente a quello che si ripete intorno a noi, non è mai la differenza che ossessiona i persecutori, ma è sempre il suo indicibile contrario, l'indifferenziazione.

Gli stereotipi della persecuzione sono indissociabili e la maggior parte delle lingue, fatto notevole, non li dissocia. Questo è vero per il latino e per il greco, ad esempio, quindi per il francese e per l'italiano che ci obbligano a ricorrere continuamente, nello studio degli stereotipi, a parole imparentate: "crise, crisi; crime, crimine; critère, criterio; critique, critica", parole che risalgono tutte alla stessa radice, allo stesso verbo greco, "krino", che significa non solo giudicare, distinguere, differenziare, ma accusare e condannare una vittima. Non bisogna mai fidarsi troppo delle etimologie, e io non ragiono mai partendo da esse. Ma il fenomeno è così costante che non credo sia vietato osservarlo. Fa intravedere un rapporto ancora dissimulato tra le persecuzioni collettive e il culturale nel suo insieme. Se questo rapporto esiste, nessun linguista, filosofo o politico lo ha mai spiegato.

NOTE AL CAPITOLO 2

(1). Fco de Santa Maria, "Historia das sagradas congregacoes...", Lisboa, 1697, cit. in J. Delumeau, op. cit., p. 112 [trad. it. cit., p. 174].

(2). Ringrazio Jean-Claude Guillebaud per aver attirato la mia attenzione su questa accusa.

3. CHE COS'E' UN MITO?

Ogni qualvolta una testimonianza orale o scritta documenta violenze dirette o indirettamente collettive, ci chiediamo se essa includa anche: 1) la descrizione di una crisi sociale e culturale, ovvero la descrizione di una indifferenziazione generalizzata - primo stereotipo; 2) certi crimini «indifferenziatori» - secondo stereotipo; 3) se gli autori designati di questi crimini posseggano segni di selezione vittimaria, tratti paradossali di indifferenziazione - terzo stereotipo. Vi è poi un quarto stereotipo, che è la violenza stessa; ne parleremo più avanti.

E' dalla giustapposizione di più stereotipi nello stesso documento che possiamo dedurre la persecuzione. Non è necessaria la presenza di tutti gli stereotipi.

Ne bastano tre, spesso anche due. La loro presenza ci porta ad affermare che: 1) le violenze sono reali; 2) la crisi è reale; 3) le vittime sono scelte non in base ai crimini che vengono loro attribuiti, ma in base ai loro segni vittimari e a tutto ciò che suggerisce la loro colpevole affinità con la crisi; 4) il senso dell'operazione consiste nel far ricadere sulle vittime la responsabilità della crisi e nell'agire su questa distruggendo tali vittime o perlomeno espellendole dalle comunità che esse 'inquinano'.

Se questo schema è universale, dovremmo ritrovarlo in tutte le società. Gli storici, in effetti, lo ritrovano in tutte le

società che rientrano nella loro giurisdizione, vale a dire, oggi, sull'intero pianeta e, per le epoche anteriori, nella società occidentale e in quelle immediatamente precedenti, in particolare nell'Impero romano.

Gli etnologi, al contrario, non individuano mai lo schema persecutorio nelle società che studiano. Occorre domandarsene il perché. Sono possibili due risposte: 1) Le società «etnologiche» non si abbandonano affatto alla persecuzione, o così poco che il tipo di analisi condotta su un Guillaume de Machaut non si può estendere ad esse. A questa soluzione tende il neoprimitivismo contemporaneo, che oppone all'inumanità della nostra società l'umanità superiore di tutte le altre culture. Nessuno tuttavia ha osato ancora sostenere che la persecuzione sia veramente assente nelle società non occidentali. 2) La persecuzione è presente, ma noi non la vediamo sia perché non possediamo i documenti necessari, "sia perché non sappiamo decifrare i documenti che possediamo".

Credo che quest'ultima sia l'ipotesi giusta. Le società mitico-rituali non sono esenti dalla persecuzione. E i documenti che dovrebbero permettere di dimostrarlo noi li possediamo: essi contengono gli stereotipi persecutori appena elencati e rientrano nello stesso schema d'insieme in cui rientra il trattamento degli Ebrei in Guillaume de Machaut. A rigor di logica dovremmo dunque applicare ad essi lo stesso tipo di interpretazione.

Questi documenti sono i miti. Per rendere più facile la mia dimostrazione comincerò con un mito esemplare in relazione a ciò che mi interessa. Esso contiene tutti gli stereotipi persecutori, e nient'altro che questi. Li contiene in forma clamorosa. Si tratta del mito di Edipo nell'"Edipo re" di Sofocle. Mi occuperò poi dei miti che riproducono anch'essi lo schema persecutorio ma in una forma meno facilmente

decifrabile. Infine, mi occuperò dei miti che respingono il suddetto schema, ma in maniera così evidente da confermarne la pertinenza. Procedendo dal più facile al più difficile most rerò che tutti i miti hanno le proprie radici in violenze reali, contro vittime reali.

Comincio dunque con il mito di Edipo. La peste devasta Tebe: ecco il primo stereotipo persecutorio. Edipo è responsabile perché ha ucciso suo padre e sposato sua madre: ecco il secondo stereotipo. Per mettere fine all'epidemia, il responso dell'oracolo esige che si cacci via l'abominevole criminale. La finalità persecutoria è esplicita. Il parricidio e l'incesto servono apertamente da intermediari tra l'individuale e il collettivo; questi crimini sono a tal punto indifferenziatori che la loro influenza si estende per contagio all'intera società. Nel testo di Sofocle, constatiamo che indifferenziato e appestato sono tutt'uno.

Terzo stereotipo: i segni vittimari. Innanzitutto l'infermità: Edipo zoppica.

Questo eroe d'altronde è giunto a Tebe sconosciuto a tutti, straniero di fatto se non di diritto. Infine, è figlio di re e re egli stesso, erede legittimo di Laio. Come tanti altri personaggi mitici, Edipo fa in modo di cumulare la marginalità dall'esterno e la marginalità dall'interno. Come Ulisse alla fine dell'"Odissea", egli è ora straniero e mendicante, ora monarca onnipotente.

L'unico dato di cui non si trova l'equivalente nelle persecuzioni storiche è la sua qualità di bambino esposto. Ma tutti sono d'accordo nel definire il bambino esposto una vittima precoce, scelta in virtù di tratti di anormalità che fanno presagire sciagura e che, con ogni evidenza, sono tutt'uno con i segni di selezione vittimaria elencati prima. Il destino fatale promesso al bambino esposto è quello di farsi espellere dalla sua comunità. Il bambino esposto è sempre

salvato solo temporaneamente, il suo destino è tutt'al più differito e la conclusione del mito verifica l'infallibilità dei segni oracolari che lo votavano fin dalla più tenera infanzia alla violenza collettiva.

Quanto maggiore è il numero di segni vittimari che un individuo possiede, tanto maggiori sono le probabilità che egli attiri su di sé il fulmine. L'infertilità di Edipo, il suo passato di bambino esposto, la sua situazione di straniero, "parvenu", re, fanno di lui un vero e proprio agglomerato di segni vittimari. Se il mito avesse il crisma di documento storico, lo noteremmo immediatamente, e ci interrogheremmo sulla funzione di tutti questi segni e degli altri stereotipi della persecuzione. La risposta non darebbe adito a dubbi: vedremmo certamente nel mito ciò che vediamo nel testo di Guillaume de Machaut, un resoconto di persecuzione redatto nella prospettiva di persecutori ingenui. I persecutori si raffigurano la loro vittima così come la vedono veramente e cioè colpevole, ma non nascondono le tracce oggettive della loro persecuzione. Penserebbero allo stesso modo che dietro al testo debba esserci una vittima reale, scelta non in base ai crimini stereotipati per cui viene accusata e che non hanno mai contagiato di peste nessuno, ma in base a tutti i tratti vittimari elencati nel testo stesso, e realmente suscettibili di polarizzare su colui che li possiede il sospetto paranoico di una folla angosciata dalla peste.

Nel mito, come in Guillaume, come nei processi per stregoneria, abbiamo accuse specificatamente mitologiche: il parricidio, l'incesto, l'avvelenamento morale o fisico della comunità. Tali accuse sono caratteristiche del modo in cui le folle scatenate si immaginano le loro vittime. Ma queste stesse accuse sono giustapposte a criteri di selezione vittimaria che potrebbero essere reali. Come non credere che vi sia una vittima reale dietro un testo che ce la presenta in

quanto tale e che, da un lato, ce la fa vedere quale i persecutori generalmente la immaginano, e dall'altro quale deve essere in realtà per essere scelta da persecutori reali? Per maggior certezza, ci viene detto che l'espulsione di questa vittima avviene in circostanze di crisi acuta tali da favorire realmente la persecuzione. Sono qui riunite tutte le condizioni che farebbero scattare automaticamente nel lettore moderno il tipo di interpretazione descritto prima, se il testo fosse «storico», quello stesso tipo di interpretazione che usiamo generalmente per tutti i testi redatti nella prospettiva dei persecutori. Perché mai ce ne asteniamo nel caso del mito?

Nel mito gli stereotipi sono più completi e più perfetti di quanto non siano nel testo di Guillaume. Come poter credere che vi siano così riuniti soltanto per caso, o in virtù di un'immaginazione del tutto gratuita, poetica, fantasiosa, estranea sia alla mentalità sia alla realtà della persecuzione? Eppure è questo che ci chiedono di credere i nostri professori, e giudicano me stravagante quando suggerisco il contrario.

Il mito di Edipo, mi si dirà, potrebbe essere un testo manipolato, se non del tutto inventato, forse da Sofocle stesso o da qualcun altro. Tendo sempre a cominciare con il mito di Edipo perché esso è esemplare quanto agli stereotipi persecutori, e una simile perfezione la si deve, forse, all'intervento di Sofocle. Ma questo non cambia nulla, anzi. Se Sofocle migliora il mito per quanto riguarda gli stereotipi persecutori, è perché a differenza dei nostri etnologi "sospetta qualcosa". In lui l'ispirazione più profonda, come hanno sempre pensato coloro che volevano farne un 'profeta', tende alla rivelazione di quello che nel mito è più essenzialmente mitico, della 'miticità' in genere, che non

consiste in una vaga aura letteraria, ma nella prospettiva che i persecutori hanno della propria persecuzione.

Come nelle persecuzioni medioevali, gli stereotipi persecutorii si ritrovano sempre insieme, nei miti - e questa congiunzione, statisticamente, non può non essere rivelatrice. Sono troppi i miti che rientrano nello stesso modello perché si possa attribuire la ripetizione di questo modello a qualcosa di diverso dalle persecuzioni reali. Pensare diversamente sarebbe altrettanto assurdo che giudicare puramente immaginario ciò che dice degli Ebrei Guillaume de Machaut.

Appena ci troviamo di fronte a un testo considerato storico, sappiamo che è solo il comportamento persecutorio, concepito dalla mentalità persecutoria, può operare l'accostamento degli stereotipi che figurano in molti miti. I persecutori credono di scegliere la loro vittima in base ai crimini che essi le attribuiscono e che la rendono, ai loro occhi, responsabile dei disastri ai quali essi reagiscono con la persecuzione. In realtà vi sono indotti dai criteri persecutorii, che poi ci trasmettono fedelmente, non perché vogliono istruirci, ma perché non sospettano il loro valore rivelatore.

In "La Violence et le sacré" (1) ho per la prima volta avanzato l'ipotesi di una vittima reale e di una violenza collettiva reale all'origine del mito. La maggior parte dei critici non ha riconosciuto la legittimità di tale ipotesi.

Persino coloro che, in apparenza, dovrebbero essere i più disposti ad accoglierla, l'hanno stranamente considerata soltanto una «favola delle origini alla Rousseau», una ripetizione dei miti fondatori. Non hanno riconosciuto il tipo d'interpretazione che io sposto in direzione del mito. Affermano che io mi faccio delle illusioni sulle "possibilità della ricerca storica" in mitologia.

Come potrei dare per certa la realtà della vittima se non esagerando i poteri dell'interpretazione?

Queste obiezioni sono rivelatrici. I critici sono persuasi che l'unica regola applicabile a un testo palesemente contaminato da rappresentazioni immaginarie sia quella di avvalersi della massima suspizione. In un testo, dicono, nessun dato è più probabile del dato più improbabile. Se dovessimo osservare davvero questa regola, bisognerebbe rinunciare, è evidente, a trarre dal mito anche la più piccola informazione reale. Ma quello che qui è più improbabile è la genesi della peste dal parricidio e dall'incesto; il tema è sicuramente immaginario, ma non costituisce una buona ragione per dedurre che tutto lo sia. Al contrario.

L'immaginazione che inventa questo tema non è di quelle che fanno la delizia dei letterati solitari e non è nemmeno l'inconscio del soggetto psicoanalitico: è invece l'inconscio dei persecutori, quello stesso che inventa l'infanticidio rituale dei cristiani nell'Impero romano e degli Ebrei nel mondo cristiano. È la stessa immaginazione che inventa la storia dei fiumi avvelenati durante la peste nera.

Quando l'immaginazione dei persecutori ha la parola, non bisogna credere a quello che dice ad eccezione di ciò che potrebbe corrispondere: 1) alle circostanze reali della sua apparizione, 2) agli aspetti caratteristici delle sue vittime abituali e 3) alle conseguenze che per lo più ne derivano, ovvero la violenza collettiva. Se l'immaginazione dei persecutori non ci parla solo lamenti di parricidi e d'incesti che generano la peste, ma di tutto ciò che accompagna nell'universo reale questo genere di credenza, e di tutti i comportamenti che ne derivano, è probabile che su tutti questi punti essa dica il vero perché sul primo punto dice il falso. Ecco che ritroviamo i nostri quattro stereotipi persecutori, la stessa combinazione di verosimile e inverosimile presente nei testi storici ed essa non può significare altro che quello che le chiediamo di significare in

questi testi: la prospettiva in parte falsa e in parte vera che i persecutori chiamati in causa hanno della loro persecuzione.

Non è l'ingenuità che ci fa pensare così. La vera ingenuità è semmai quella a che si dissimula nell'eccesso di scetticismo, incapace com'è di individuare gli stereotipi della persecuzione e di ricorrere all'interpretazione audace ma legittima che questi richiedono. Il mito di Edipo non è un testo letterario o come gli altri e neppure un testo psicoanalitico, ma è certamente un testo di persecuzione; dunque, è opportuno trattarlo come tale.

Mi si obietterà che applicare al mito un procedimento interpretativo inventato nella e per la storia non è poi una cosa tanto ovvia. Ne convengo, ma la storia già fatta, come ho dimostrato sopra, svolge soltanto una parte secondaria nella decifrazione delle rappresentazioni persecutorie. D'altronde, se avessimo dovuto contare sulla storia, questa decifrazione non sarebbe mai iniziata, e in effetti è cominciata soltanto all'inizio dell'età moderna.

Se consideriamo reali le vittime di cui ci parlano i cacciatori di streghe, non è, in linea generale, perché siamo informati da fonti indipendenti, da fonti non controllate dagli accusatori. Certo, inseriamo il testo in una rete di conoscenze che lo illumina, ma questa stessa rete di conoscenze non esisterebbe se trattassimo i testi di persecuzione storici come trattiamo il mito di Edipo.

Non sappiamo, l'ho già detto, dove si svolgano esattamente gli avvenimenti che ci racconta Guillaume de Machaut; al limite potremmo ignorare tutto su di essi, compresa l'esistenza della peste nera, eppure dovremmo lo stesso concludere che un testo come il suo debba riflettere un fenomeno di persecuzione reale. La sola congiunzione degli stereotipi persecutorii basterebbe a illuminarci. Perché essa non dovrebbe bastare anche nel caso del mito?

La mia ipotesi non ha nulla di storico, nel senso che i miei critici danno a questo termine. Essa è puramente 'strutturale', come lo è anche la nostra lettura delle rappresentazioni persecutorie nella storia. Soltanto la natura e il concatenamento degli stereotipi persecutorii ci spingono a porre come postulato il radicamento di un testo in una persecuzione reale. Finché non si postula questa genesi, non ci si può spiegare né il perché né il come quegli stessi temi ritornino di continuo e si organizzino così. Non appena si postula questa genesi, invece, l'oscurità si dissipa, tutti i temi si spiegano in modo

perfetto e non vi è alcuna obiezione seria da fare. Ecco perché abbiamo adottato questa genesi per tutti i testi storici che rientrano nel nostro schema persecutorio, e l'abbiamo adottata senza reticenze; di conseguenza, non vi leggiamo più un postulato, ma la verità pura e semplice dei testi. E abbiamo ragione. Resta da sapere perché questa soluzione non ci viene in mente davanti a un mito come quello di Edipo.

Questo è il vero problema e l'esigenza di porlo in maniera corretta mi ha indotto ad analizzare a lungo il tipo di interpretazione che scaturisce spontaneamente dall'individuazione degli stereotipi della persecuzione. Finché parliamo di testi storici, questa interpretazione ci appare ovvia, e ci sembra inutile precisarne le tappe. E' proprio tale atteggiamento a impedirci di prendere le necessarie distanze e di fissare come si dovrebbe una "intelligenza" delle rappresentazioni persecutorie che ormai possediamo, ma che non dominiamo ancora in modo completo perché non è mai resa veramente esplicita.

Sappiamo, ma non sappiamo di sapere e il nostro sapere rimane prigioniero degli ambiti nei quali in origine si è sviluppato. Non sospettiamo le possibilità che esso nasconde fuori da questi ambiti. I miei critici non riescono, alla lettera,

a riconoscere il loro stesso sapere quando lo applico al mito di Edipo.

Non posso tuttavia rimproverarli per questa loro incoerenza: io stesso non ho riconosciuto per molto tempo la vera natura della mia ipotesi. Credevo che il mio lavoro s'innestasse su quello di Freud e di altri ermeneuti moderni sempre contestabili e contestati. I miei critici non fanno altro che condividere questo errore. Immaginano che i miei sorprendenti risultati siano radicati in un nuovo rilancio 'metodologico' ancora più contestabile dei precedenti. Se non riconoscono il modulo interpretativo che essi stessi utilizzano, non è perché io in qualche modo lo modifichi, ma perché gli assegno un nuovo campo di applicazione, lo faccio uscire dal suo contesto abituale. Dovremmo riconoscerlo, ma non lo riconosciamo. Vediamo soltanto la sua audacia, non vediamo ciò che la giustifica. Fa l'effetto di un pesce fuor d'acqua e non si sa bene che cosa pensarne. I miei critici lo giudicano l'ultimo mostro partorito dallo spirito contemporaneo. La maggior parte delle obiezioni che mi vengono fatte si basa su questo errore. Io stesso non ho fatto altro che incrementare il malinteso tirandomi fuori con lentezza dalle secche nelle quali l'interpretazione contemporanea si è arenata.

Tutto quello che dico sulla mitologia sembrerebbe evidente, quasi troppo evidente, se si trattasse di un documento consacrato come 'storico'. Se i miei lettori non sono ancora convinti, li convincerò presto con un esperimento semplicissimo. Truccherò rozzamente la storia di Edipo; la priverò del suo abito greco per abbigliarla all'occidentale. Così facendo, il mito scenderà di uno o due gradini nella scala sociale. Non preciso né il luogo né la data dell'avvenimento ipotizzato. La buona volontà del lettore farà il resto. Essa situerà automaticamente il mio racconto in un

qualche luogo del mondo cristiano tra il dodicesimo e il diciannovesimo secolo; non servirà altro per far scattare, come una specie di molla, l'operazione che nessuno si sogna mai di fare su un mito, fintanto che è possibile riconoscere in esso proprio ciò a cui noi diamo il nome di mito.

«I raccolti sono scarsi, le vacche abortiscono, non si va più d'accordo. Si direbbe che sul villaggio sia stato gettato il malocchio. E' stato sicuramente lo zoppo, la cosa è chiara. Un bel giorno è arrivato, non si sa bene da dove e si è installato come se fosse a casa sua. Si è perfino permesso di sposare l'ereditiera più in vista del villaggio e di farle mettere al mondo due figli: sembra che a casa loro se ne vedano di tutti i colori! Si sospetta lo straniero di aver conciato male il primo marito di sua moglie, una specie di tiranno locale, sparito in circostanze misteriose e sostituito un po' troppo presto dal nuovo venuto in entrambi i ruoli. Un bel giorno i giovanotti del villaggio ne hanno abbastanza; prendono le forche e costringono l'inquietante personaggio a sloggiare».

Qui nessuno ha la minima esitazione. Tutti vanno d'istinto verso l'interpretazione che io auspico. Tutti capiscono che la vittima non ha fatto forse nulla di ciò che le si rimprovera, ma che in lei tutto la designa a servire da sfogo all'angoscia o all'irritazione dei suoi concittadini. Tutti intuiscono senza difficoltà il rapporto tra verosimile e inverosimile in questa storiella. Nessuno sosterrà che si tratta di una favola innocente; nessuno vi vedrà l'opera di una immaginazione gratuitamente poetica oppure desiderosa di illustrare «i meccanismi fondamentali del pensiero degli uomini».

Eppure nulla è mutato. E' sempre la struttura del mito giacché si tratta di un rozzo plagio di quest'ultimo. Il modulo interpretativo non è scelto secondo l'inserimento o il non inserimento del testo in una rete di conoscenze storiche che lo illuminerebbero dal di fuori. Basta un cambiamento di

scenario perché l'interprete si orienti verso una lettura che egli respinge con indignazione se il testo gli viene presentato sotto una forma «propriamente» mitologica.

Trasportate la nostra storia fra i Polinesiani oppure fra gli Indiani d' America e vedrete riapparire il rispetto cerimonioso che caratterizza gli elleni sti di fronte alla versione greca del mito e che si abbina, ovviamente, allo stesso rifiuto ostinato di ricorrere all'interpretazione più efficace. Quest'ultima è riservata esclusivamente al nostro universo storico per ragioni che cercheremo in seguito di scoprire.

Ci si rivela dunque una vera e propria schizofrenia culturale. La mia ipotesi si non sarebbe inutile anche se l'unico risultato fosse quello di renderla manifesta. Interpretiamo i testi in funzione non di quello che sono realmente, ma del loro involucro, si è quasi tentati di dire del loro imballaggio commerciale. Basta modificare leggermente la presentazione di un testo per inibire o fare scattare l'unica demistificazione veramente radicale che abbiamo a disposizione e nessuno è cosciente di questo stato di cose.

Sino ad ora ho parlato soltanto di un mito che io stesso considero esemplare riguardo alle rappresentazioni persecutorie. Bisogna parlare anche dei miti che non lo sono. La loro rassomiglianza con i testi di persecuzione non è evidente.

Tuttavia, se vi cerchiamo i nostri quattro stereotipi, li troveremo senza difficoltà in un buon numero di essi, anche se in una forma più trasfigurata.

Spesso l'inizio dei miti si riduce a un solo aspetto. Il giorno e la notte sono confusi. Il cielo e la terra comunicano tra loro: gli dèi circolano tra gli uomini e gli uomini tra gli dèi. Tra la divinità, l'uomo e la bestia non vi è una distinzione netta. Il sole e la luna sono fratelli gemelli; sono in eterna lotta e non

si possono distinguere. Il sole è troppo vicino alla terra; la siccità e il calore rendono la vita insopportabile.

A prima vista, non vi è nulla in questi inizi del mito che si possa ricoll egare a qualcosa di reale. E' chiaro comunque che si tratta di indifferenziazion e. Le grandi crisi sociali che favoriscono le persecuzioni collettive vengono vi ssute come un'esperienza di indifferenziazione. E' appunto l'elemento che ho evidenziato nel capitolo precedente. Ci si può dunque domandare se non ci ritroviamo anche qui di fronte al nostro primo stereotipo persecutorio, q uesta volta però del tutto trasfigurato e stilizzato, ridotto alla sua espressi one più semplice.

Questo indifferenziato mitico possiede a volte delle connotazioni idilliache di cui mi occuperò in seguito. Più spesso possiede un carattere catastrofico . Il giorno e la notte confusi significano assenza di sole e deperimento di ogni cosa. Il sole troppo vicino alla terra significa che l'esistenza è ugualmen te invivibile, ma per la ragione opposta. I miti che passano per «inventare la morte» in realtà non la inventano, ma la distinguono nettamente dalla vita mentre «all'inizio» l'una e l'altra sono confuse. Questo significa, credo, che è impossibile vivere senza morire, ossia che, ancora una volta, l'esistenza è invivibile.

L'indifferenziazione «primordiale», il caos «originario» hanno spesso un carattere fortemente conflittuale. Gli indistinti si battono senza tregua a per distinguersi gli uni dagli altri. Questo tema è particolarmente sviluppa to nei testi post-vedici dell'India brahmanica. Tutto inizia sempre con una bat taglia interminabile e incerta tra dèi e demoni che si assomigliano talmente da non poterli distinguere. E' sempre, insomma, la cattiva reciprocità, troppo rap ida e troppo visibile, che uniforma i comportamenti nelle grandi crisi sociali suscettibili di scatenare le persecuzioni collettive.

L'indifferenziato non è altro che una traduzione parzialmente mitica di questo stato di cose. Bi sogna associarvi il tema dei gemelli o dei fratelli nemici che illustra l'indifferenziazione conflittuale in modo particolarmente sintetico; è senza dubbio questa la ragione che fa di questo tema uno dei punti di partenza mitologici più classici nell'intero universo.

E' stato Lévi-Strauss a scoprire per primo l'unità di numerosi inizi mitici ricorrendo al termine indifferenziato. Tuttavia, per lui, questo indifferenziato ha un valore semplicemente retorico, serve da fondale al dispiegamento delle differenze. Di riallacciare questo tema a condizioni sociali reali non se ne parlava neanche. E fino adesso, sia ben chiaro, non vi era speranza alcuna di interrogare concretamente il mito sui suoi rapporti con il reale. I nostri quattro stereotipi della persecuzione hanno modificato questo stato di cose. Se ritroviamo gli altri tre nei miti che iniziano nel modo che ho appena descritto, sarà legittimo concludere, penso, che l'indifferenziazione iniziale costituisce una versione schematica, ma nondimeno riconoscibile, del primo stereotipo.

Non ho bisogno di dilungarmi sul secondo. Tutti i crimini che i persecutori attribuiscono alle loro vittime riappaiono, come regola generale, nei miti. In alcune mitologie, e particolarmente in quella greca, succede che questi crimini non siano trattati, veramente, come tali; non vi si dà grande importanza, sono scusati o minimizzati, ma non per questo sono meno presenti, e secondo la lettera se non secondo lo spirito corrispondono perfettamente al nostro stereotipo. Nei miti più «selvaggi», per non dire più «primitivi» giacché il termine è ormai vietato, i personaggi principali sono dei temibili trasgressori e come tali trattati. Per questo motivo attirano su di sé un castigo che assomiglia stranamente al destino che subiscono le vittime delle persecuzioni collettive.

Si tratta spesso di una specie di linciaggio. Insomma, su questo punto capitale, i miti che io definisco «selvaggi» sono ancora più vicini di quello di Edipo ai fenomeni di folla a cui cerco di accostarli.

Non ci resta ormai che un solo stereotipo da ritrovare in questi miti: il segno preferenziale di selezione persecutoria. E non ho certo bisogno di sottolineare che la mitologia mondiale brulica di zoppi, orbi, monchi, ciechi e infermi di ogni genere. C'è anche abbondanza di appestati.

Accanto a questi eroi colpiti dalla sorte ve ne sono anche alcuni eccezionalmente belli, esenti da ogni difetto. Ciò vuol dire non che la mitologia sia, alla lettera, qualsiasi cosa, ma che essa privilegia gli estremi e, come abbiamo già notato, proprio questo caratterizza la polarizzazione persecutoria.

Nei miti figura l'intera gamma dei segni vittimari. Se non ce ne accorgiamo è perché abbiamo in mente soprattutto l'appartenenza delle vittime a una minoranza etnica o religiosa conosciuta. Questo segno non può riapparire tale e quale nella mitologia. Non troveremo più né Ebrei né Negri perseguitati. Ma abbiamo, penso, il loro equivalente in un tema che svolge un ruolo centrale in tutte le parti del mondo: quello dello "straniero" collettivamente cacciato o assassinato (2)

La vittima è un uomo che viene da un altro luogo, uno straniero di riguardo. È invitato a una festa che finisce con il suo linciaggio. Perché? Ha fatto qualcosa che non avrebbe dovuto fare; il suo comportamento è considerato funesto; un suo gesto è stato male interpretato. Anche in questo caso, basta presupporre una vittima reale, uno straniero reale e tutto si chiarisce. Se lo straniero si comporta in un modo strano o insultante agli occhi dei suoi ospiti, è perché si conforma alle norme straniere. Al di là di una certa soglia d'etnocentrismo, lo straniero diventa propriamente

mitologico, nel bene e nel male. Il minimo malinteso rischia di prendere una cattiva piega. Si può individuare dietro il tema dello straniero assassinato e poi divinizzato una forma di 'provincialismo' talmente estrema che non possiamo più identificarla, così come non siamo più in grado di percepire i suoni e i colori al di là o al di qua di una certa lunghezza d'onda. Anche in questo caso, per riportare in terra le interpretazioni troppo filosofiche, bisogna situare questi temi mitici in un ambiente occidentale e paesano. Si vede allora immediatamente di che si tratta, come nella breve trasposizione edipica precedente. Un'appropriata ginnastica intellettuale e soprattutto una venerazione meno frigida per tutto ciò che non appartiene all'Occidente moderno ci insegneranno rapidamente ad allargare il campo del riconoscibile e dell'intelligibile nella mitologia.

Non è necessario esaminare i miti da molto vicino per constatare che in gran numero essi contengono i nostri quattro stereotipi della persecuzione; ve ne sono alcuni, certo, che ne contengono soltanto tre, due, uno o neanche uno. Non li dimentico, ma non sono ancora in grado di analizzarli in modo efficace.

Cominciamo a osservare che le rappresentazioni persecutorie già decifrate costituiscono un vero filo d'Arianna per orientarsi nel labirinto della mitologia. Esse ci permetteranno di ricondurre alla loro vera origine, cioè alla violenza collettiva, anche i miti che non contengono alcuno stereotipo della persecuzione. Lungi dal contraddire la nostra tesi, lo vedremo più in là, o ppure dall'esigere incerte acrobazie per riallacciarsi ad essa, i miti del tutto privi di stereotipi persecutorii ne daranno la più clamorosa conferma. Per adesso bisogna proseguire l'analisi dei miti che contengono i nostri stereotipi ma sotto una forma un po'

meno facile da individuare che nelle persecuzioni medioevali o nel mito di Edipo, perché un po' più trasfigurata.

Questa trasfigurazione più estrema non scava un abisso insanabile tra i miti e le persecuzioni già decifrate. Si può infatti definire con una sola parola il tipo a cui essa appartiene: è propriamente mostruosa.

Dal Romanticismo in poi si tende a vedere nel mostro mitologico una vera e propria creazione ex nihilo, un'invenzione pura. Si vede nell'immaginazione e un potere assoluto di concepire forme che in natura non esistono da nessuna parte.

L'esame dei mostri mitologici non rivela niente di simile. Si tratta sempre di elementi presi da alcune forme esistenti, che si combinano e si mescolano nel mostro e che aspirano alla specificità. E così il Minotauro è una mescolanza di uomo e toro. La stessa cosa vale per Dioniso, ma è la divinità in lui che colpisce l'attenzione, più che il mostro o, in altre parole, la mescolanza delle forme.

Bisogna pensare il mostruoso partendo dall'indifferenziazione, ovvero da un processo che non intacca in nessun modo il reale, è chiaro, ma che ne intacca invece la percezione. Accelerandosi, la reciprocità conflittuale non suscita soltanto l'impressione tuttora vera di comportamenti identici negli antagonisti, ma decompone il percepito, si fa vertiginosa. I mostri devono risultare da una frammentazione del percepito, da una decomposizione seguita da una ricomposizione che non tiene conto delle specificità naturali. Il mostro è un'allucinazione instabile che tende retrospettivamente a cristallizzarsi in forme stabili, in false specificità mostruose, perché la rammemorazione si effettua in un mondo che ha ritrovato la sua stabilità.

Abbiamo visto prima che le rappresentazioni dei persecutori storici hanno già, sotto questo aspetto, qualcosa

di mitologico. Il passaggio al mostruoso si colloca nel prolungamento di tutte le rappresentazioni di cui abbiamo già parlato, quella della crisi in quanto indifferenziata, quella della vitti ma in quanto colpevole di crimini indifferenziatori, quella dei segni di selezione vittimaria in quanto deformità. A un certo punto mostruosità fisica e mostruosità morale si uniscono. Il crimine di bestialità, ad esempio, genera mostruose mescolanze di uomini e bestie; nell'ermafroditismo di un Tiresia, la mostruosità fisica non si distingue più dalla mostruosità morale. Sono gli stereotipi stessi, insomma, che si mescolano per dar vita ai mostri mitologici.

Nel mostro mitologico il «fisico» e il «morale» sono inseparabili. La loro unione è così perfetta che qualsiasi tentativo di separare le due cose sem bra votato alla sterilità. Tuttavia, se io ho ragione, è lì che bisogna operar e la distinzione. La deformità fisica deve corrispondere a un aspetto reale di qualche vittima, a una infermità reale, la claudicazione di Edipo o di Vu lcano non è, all'origine, necessariamente meno reale di quella della strega medioevale. La mostruosità morale, al contrario, porta a compimento l a tendenza di tutti i persecutori a proiettare i mostri che essi stessi creano d a questa o quella crisi, da questa o quella sciagura pubblica o persino privata, su un qualche infelice in cui l'infermità o l'estraneità suggerisce una particola re affinità con il mostruoso.

La mia analisi viene giudicata fantasiosa perché, generalmente, il mostruos o è considerato la prova del nove del carattere assolutamente fittizio e immaginario della mitologia. Eppure nel mostro ritroviamo il sicuramente falso e il possibilmente vero di cui ho già parlato a lungo in questo saggio. Tutti i nostri stereotipi si presentano, mi si dirà, in un groviglio scoraggiante per la tesi che io propongo. Còlti congiuntamente, essi formano una specie di uni tà;

generano un clima particolare, il clima specifico della mitologia e non si deve fare niente, sembra, per dissociarne gli elementi, non fosse altro che per ragioni estetiche. Sta di fatto che nemmeno i nostri migliori interpreti li hanno mai disgiunti. Ho tuttavia l'impressione che alcuni ricercatori non riescano a metterli completamente sullo stesso piano. Sono sulla strada che porta alla separazione decisiva tra i crimini - immaginari - delle vittime e i segni - forse reali - di selezione vittimaria. Ecco, per ciò che riguarda la mitologia greca, un testo caratteristico di Mircea Eliade che inizia con i secondi e si conclude con i primi:

«Essi [questi eroi] si distinguono per la loro "forza" e "bellezza" ma anche per certi "aspetti mostruosi" (corporatura "gigantesca" - Eracle, Achille, Oreste, Pelope - ma anche "molto inferiore alla media"), sono "teriomorfi" (ad esempio Licaone, il 'lupo'), oppure sono suscettibili di "metamorfosizzarsi in ani mali".

Sono "androgini" (Cecrope), o "cambiano sesso" (Tiresia), oppure "si travestono da donne" (Eracle). Inoltre, gli eroi sono caratterizzati da numerose "anomalie"

("acefalia" o "policefalia"; Eracle è provvisto di "tre file di denti"); sono soprattutto "zoppi", "orbi" o "ciechi". Molte volte gli eroi cadono in preda alla "follia" (Oreste, Bellerofonte e anche l'eccezionale Eracle quando

"massacra" i figli che Megara gli aveva dato). Quanto al loro "comportamento sessuale", esso è "eccessivo" o "aberrante": Eracle "feconda in una notte le cinquanta figlie di Tespio"; Teseo è famoso per i "numerosi stupri" (Elena, Arianna, eccetera). Achille "rapisce Stratonice". Gli eroi commettono "incesto con le loro figlie o le loro madri" e "massacrano" per invidia, per ira o, molto spesso, senza alcuna ragione; "ammazzano anche il padre, la madre o i parenti"» (3).

Il testo è mirabile per la densità degli aspetti pertinenti. L'autore riunisce sotto il segno del mostruoso gli aspetti della selezione vittimaria e i crimini stereotipati, ma non li mescola. Sembra che qualcosa in lui si opponga alla fusione delle due rubriche. Di fatto si stabilisce una separazione, che tut tavia non è giustificata di diritto. Questa muta distinzione è più interessante di molti giochi strutturalisti, ma non può esplicitarsi.

Nella mitologia, mostruosità fisica e mostruosità morale vanno di pari pass o. La loro congiunzione sembra normale; il linguaggio stesso la suggerisce. Nessu no ha niente da ridire. Se si trattasse del nostro universo storico, non potremmo escludere la possibilità di vittime reali. La giustapposizione perpetua del le due mostruosità ci sembrerebbe odiosa; sospetteremmo che provenga dalla mentalità persecutoria. Orbene, da cos'altro potrebbe provenire? Quale altra forza potrebbe fare sempre convergere i due temi? Per rassicurarci, diciamo che deve trattarsi di "immaginazione". Facciamo sempre affidamento su di essa p er sfuggire al reale. Ma non è, una volta di più, l'immaginazione gratuita dei nostri esteti, bensì, in modo più ingarbugliato, quella stessa di Guillaume de Machaut che, più è ingarbugliata, più vicino ci porta alle vittime reali: è sempre l'immaginazione dei persecutori.

Mostruosità fisica e mostruosità morale sono sovrapposte l'una all'altra nei miti che giustificano la persecuzione di un infermo. La presenza tutt'attor no degli altri stereotipi della persecuzione non permette di dubitarne. Solo se questa congiunzione avvenisse molto raramente, il dubbio sarebbe ancora possibile; la si ritrova invece in innumerevoli esempi: è il pane quotidiano della mitologia.

Mentre uno spirito critico dallo zelo maldestro si basa sull'immaginario di alcuni dati, in un testo, per dedurre l'immaginario dell'insieme, un atteggiamento di più acuta

diffidenza cercherà di capire se il tipo d'immaginario all'opera nei miti non rinvii implacabilmente, una volta di più, alla violenza reale. Vediamo chiaramente che la rappresentazione è distorta, ma distorta sistematicamente e nel senso cogente dei persecutori. Questa distorsione ha nella vittima il suo punto focale principale, e a partire da essa si irradia sull'insieme del quadro. La pioggia di pietre di Guillaume, le sue città intere ridotte in cenere dal fulmine e soprattutto i suoi fiumi avvelenati non trascinano nell'orbita della finzione né la peste nera, né il mas sacro dei capri espiatori.

La proliferazione del mostruoso nella mitologia suscita, si dice, una diversità di forme che rende impossibile qualsiasi lettura sistematica, quindi la mia ipotesi dell'origine unica non regge. Un'obiezione altrettanto seria di quella che alla teoria dell'evaporazione dell'acqua per spiegare le nuvole, oppone che la forma sempre mutevole di queste ultime, e esigesse di conseguenza un'infinità di spiegazioni differenti.

Eccettuati alcuni miti esemplari, quello di Edipo in particolare, la mitologia non è assimilabile "direttamente" alle rappresentazioni persecutorie decifrabili, ma lo è "indirettamente". Invece di presentare alcuni aspetti vagamente mostruosi, la vittima si lascia individuare con difficoltà in quanto vittima perché è completamente mostruosa. Da questa divergenza non bisogna dedurre che i due tipi di testo non possano ricondursi alla stessa genesi. Se si entra nel dettaglio, ci si accorge che si ha inevitabilmente a che fare con un unico e identico principio di distorsione del rappresentato, ma, nella mitologia, questo motore funziona ad un regime più alto che nella storia.

Un attento confronto dei crimini stereotipati nelle persecuzioni storiche e nei miti conferma che così deve essere. Ovunque, certo, la convinzione dei persecutori è tanto più formidabile quanto meno è razionale. Ma nelle

persecuzioni storiche non è più abbastanza solida da dissimulare il suo carattere di convinzione e il meccanismo accusatorio da cui risulta. Certo, la vittima è condannata in anticipo, non può difendersi, il suo processo è sempre scontato in partenza, ma si tratta pur sempre di un processo: per quanto iniquo, nondimeno la sua natura di processo è pur sempre manifesta. Le streghe sono oggetto d'incriminazioni propriamente legali e anche gli Ebrei perseguitati sono accusati esplicitamente, accusati di crimini meno inverosimili di quelli degli eroi mitici. Il desiderio di verosimiglianza relativa che suscita «l'avvelenamento dei fiumi» contribuisce, paradossalmente, a illuminarci sulla separazione del vero dal falso che dobbiamo effettuare nel testo per comprenderne la natura. È quella stessa operazione che esige la mitologia, ma ci vuole ancora più audacia perché i dati sono ancora più aggrovigliati.

Nelle persecuzioni storiche, i «colpevoli» restano sufficientemente distinti dai loro «crimini» perché non ci si possa ingannare sulla natura del meccanismo. Non così nel mito. Il colpevole è talmente consustanziale alla sua colpa che è impossibile dissociare questa da quello. Questa colpa appare come una specie di essenza fantastica, un attributo ontologico. In molti miti basta la presenza dello sventurato nelle vicinanze per contaminare tutto ciò che lo circonda, contagiare di peste uomini e animali, rovinare i raccolti, avvelenare il cibo, far scomparire la cacciagione, seminare la discordia intorno a sé. Al suo passaggio tutto si guasta e l'erba non ricresce. Produce disastri naturalmente, come il fico i suoi fichi. Gli basta essere quello che è.

La definizione delle vittime come colpevoli, o criminali, è così sicura di sé nei miti, il legame causale tra i crimini e la crisi collettiva è così forte, che nemmeno i ricercatori più perspicaci sono ancora riusciti a dissociare questi dati e a

individuare il meccanismo accusatorio. Per arrivarci, ci vuole il filo di Arianna che noi stessi stiamo seguendo: il testo di persecuzione, medioevale o moderno.

Anche i testi storici che aderiscono più strettamente alla visione persecutoria riflettono sempre solo una credenza indebolita. Più s'impegnano a dimostrare la giustezza della loro cattiva causa, meno vi riescono. Se il mito ci dicesse:

«Non si può dubitare che Edipo abbia ucciso suo padre, è sicuro che è andato a letto con la madre», noi riconosceremmo il tipo di menzogna che incarna; ci parlerebbe nello stile dei persecutori storici, quello della credenza. Invece ci parla nello stile tranquillo del fatto indubitabile. Afferma: «Edipo ha ucciso suo padre, è andato a letto con sua madre» con lo stesso tono con il quale si affermerebbe: «Al giorno segue la notte» oppure «Il sole sorge a oriente».

Le distorsioni persecutorie si affievoliscono quando dai miti si passa alle persecuzioni occidentali. È un affievolirsi che ci ha permesso di decifrare innanzitutto le seconde. Questa prima decifrazione deve oggi servire da trampolino per accedere alla mitologia. Mi affido a testi già letti per che più facili da leggere, come quello di Guillaume de Machaut, per accedere alla lettura innanzitutto del mito di Edipo, e poi di testi sempre più difficili, in una progressione continua che ci consentirà di individuare tutti gli stereotipi della persecuzione e quindi di postulare violenze reali e vittime reali dietro temi così fantastici che sembra quasi inconcepibile che un giorno non li si potrà più giudicare «puramente e semplicemente immaginari».

I nostri antenati medioevali prendevano sul serio le favole più demenziali, gli avvelenamenti delle sorgenti da parte degli Ebrei o dei lebbrosi, gli infanticidi rituali, le scope delle streghe, le orge diaboliche al chiaro di luna. Questo miscuglio

di crudeltà e credulità ci sembra insuperabile. E in vece è superato dai miti; le persecuzioni storiche appartengono a una superstizione degradata. Noi ci crediamo al riparo dalle illusioni mitiche perché abbiamo giurato di non vederci nulla di vero. In realtà, credere che tutto sia illusorio è un modo di eludere le domande imbarazzanti, più astuto che credere che tutto sia vero. L'alibi migliore, il più definitivo, è sempre questa incredulità astratta, che nega una qualsiasi realtà alla violenza suggerita dal mito.

Ci siamo abituati a giudicare necessariamente fittizi anche gli aspetti verosimili degli eroi mitologici perché accompagnati da aspetti inverosimili.

Dettato dalla stessa falsa prudenza, ecco il solito preconconcetto sulla finzione che ci impedirebbe di riconoscere anche la realtà dei massacri antisemiti se gli permettessimo di dominare la nostra lettura di Guillaume de Machaut. Noi invece non dubitiamo della realtà di questi massacri col pretesto che essi sono giustapposti ad ogni genere di favola più o meno significativa. Non bisogna dunque dubitare neppure nel caso dei miti.

Nei testi dei persecutori storici il volto delle vittime traspare dietro la maschera. Vi sono lacune e crepe, mentre nella mitologia la maschera è ancora intatta; ricopre così bene tutto il viso che non sospettiamo si tratti di una maschera. Lì dietro non c'è "nessuno", pensiamo, né vittime né persecutori.

Assomigliamo un po' a quei ciclopi fratelli di Polifemo, ai quali lui, accecato da Ulisse e dai suoi compagni, chiede inutilmente soccorso. Riserviamo il nostro unico occhio a ciò che chiamiamo storia. Quanto alle nostre orecchie, se le abbiamo, non sentono altro che questo "nessuno, nessuno".... che ha le proprie radici nella violenza collettiva stessa e ce la

fa considerare nulla e non avvenuta, inventata di sana pianta da un Polifemo in vena d'improvvisazione poetica.

Per noi i mostri mitologici non sono più delle specie sovranaturali o addirittura naturali, non sono più dei generi teologici o addirittura zoologici, ma sono sempre dei quasi-generi dell'immaginario, 'archetipi' fantastici accatastati in inconsci ancora più mitici dei miti stessi. La nostra scienza dei miti ha quattrocento anni di ritardo sulla critica storica, ma l'ostacolo che la blocca non è invalicabile. Non si tratta di oltrepassare un qualche limite naturale della visione, o di percepire l'equivalente dell'infrarosso o dell'ultravioletto nella serie dei colori. Vi fu un tempo in cui nessuno sapeva leggere nemmeno le distorsioni persecutorie della nostra stessa storia. Abbiamo finito per imparare. Siamo in grado di datare questa conquista: essa risale all'inizio dell'età moderna e, a mio parere, costituisce soltanto una prima tappa in un processo di decifrazione mai del tutto interrotto, ma che resta ancora da secoli, incapace com'è di orientarsi sulla via veramente feconda e di cercare di estendersi alla mitologia.

Bisogna parlare adesso di una dimensione essenziale dei miti, non assente del tutto, ma quasi, nelle persecuzioni storiche: la dimensione sacra. I persecutori medioevali e moderni non adorano le loro vittime, le odiano soltanto. Sono dunque facilmente individuabili. E' più difficile individuare la vittima in un essere sovranaturale che è oggetto di un culto. Certo, le avventure gloriose dell'eroe talvolta rassomigliano come gocce d'acqua ai crimini stereotipati delle vittime collettive. Come queste vittime, d'altronde, l'eroe si fa qualche volta cacciare o persino assassinare dai suoi. Ma coloro che pretendono di saperla lunga, dalla tarda grecità a tutti gli ellenisti moderni, sono d'accordo nel minimizzare questi deplorabili incidenti. Sono cose di importanza trascurabile,

dicono, in una carriera così nobile e trascendentale che è di cattivo gusto ricordarle.

I miti emanano il sacro e sembra impossibile paragonarli a testi che non lo emanano. Per quanto impressionanti siano le rassomiglianze indicate nelle pagine precedenti, esse impallidiscono di fronte a questa dissomiglianza. Io cerco di spiegare i miti individuando in essi distorsioni persecutorie più estreme di quelle dei nostri persecutori storici quando rammemorano le loro stesse persecuzioni. Fin qui il metodo ha funzionato perché ho ritrovato nei miti, in modo più deformato, tutto ciò che figura anche nei testi di persecuzione. Ma ecco che incontriamo un ostacolo: nei miti c'è del sacro, mentre nei testi di persecuzione non ce n'è praticamente traccia. C'è di che domandarsi se l'essenziale non stia per sfuggirci di mano. Anche se la mitologia è vulnerabile dal basso al mio metodo comparativo, essa gli sfuggirà sempre dall'alto, dicono i nostri idealisti, grazie alla dimensione trascendentale che le è propria e che resta inafferrabile.

Non è affatto così, credo, e lo si può dimostrare in due modi. Partendo dalle somiglianze e dalle differenze tra i nostri due tipi di testi, si può letteralmente dedurre, con un ragionamento molto semplice, la natura del sacro e la necessità della sua presenza nei miti. Tornerò poi ai testi di persecuzione e dimostrerò che, a dispetto delle apparenze, in essi sussistono ancora tracce di sacro, e che esse corrispondono esattamente a ciò che ci si può aspettare da questi testi se in essi si riconosce, come ormai faccio io, dei miti degradati e semidecomposti.

Per comprendere che cosa sia il sacro, bisogna partire da ciò che io ho chiamato lo stereotipo d'accusa: la colpevolezza e la responsabilità illusoria delle vittime; bisogna prima riconoscere in esso una vera credenza. Guillaume de Machaut

crede sinceramente all'avvelenamento dei fiumi da parte degli Ebrei.

Jean Bodin crede sinceramente ai pericoli che la stregoneria fa correre alla Francia del suo tempo. Non c'è bisogno di simpatizzare con la credenza per ammetterne la sincerità.

Jean Bodin non è un'intelligenza mediocre, eppure crede nella stregoneria. Due secoli dopo, la medesima credenza farà ridere anche individui con una capa cità intellettuale molto limitata.

Da dove provengono dunque le illusioni di un Jean Bodin o di un Guillaume de Machaut? Evidentemente, sono di natura sociale. Si tratta di illusioni sempre re condivise da un gran numero di persone. Nella maggior parte delle società umane la credenza nella stregoneria coinvolge non soltanto alcuni o finanche molti individui, ma tutti.

Le credenze magiche hanno bisogno di un certo consenso sociale. Anche se nel sedicesimo e perfino nel quattordicesimo secolo esso è ben lontano dall'essere unanime, resta pur sempre ampio, perlomeno in determinati ambienti, ed ha un carattere molto costrittivo sugli individui. Le eccezioni non sono ancora abbastanza numerose, non hanno abbastanza influenza per impedire le persecuzioni. La rappresentazione persecutoria conserva alcuni caratteri di rappresentazione collettiva nell'accezione di Durkheim.

Abbiamo visto in cosa consiste questa credenza. Vasti strati sociali si trovano alle prese con flagelli terrificanti come la peste o, a volte, con difficoltà meno visibili. Grazie al meccanismo persecutorio, l'angoscia e le frustrazioni collettive trovano un appagamento vicario in quelle vittime che facilmente suscitano l'unione contro se stesse, in virtù della loro appartenenza a minoranze mal integrate, eccetera.

La nostra comprensione di tutto questo risulta dall'individuazione in un testo degli stereotipi della persecuzione. Una volta acquisita, esclamiamo quasi sempre: "La vittima è un capro espiatorio". Tutti sono in grado di capire perfettamente questa espressione; nessuno è incerto sul senso che bisogna darle.

Capro espiatorio designa simultaneamente l'innocenza delle vittime, la polarizzazione collettiva contro di esse e la finalità collettiva di questa polarizzazione. I persecutori si chiudono nella 'logica' della rappresentazione persecutoria e non possono più uscirne. Guillaume de Machaut probabilmente non ha mai partecipato in prima persona a violenze collettive, ma aderisce alla rappresentazione persecutoria che nutre queste violenze e se ne nutre di rimando; egli partecipa all'effetto collettivo del capro espiatorio. La polarizzazione esercita una tale costrizione sui polarizzati che per le vittime è impossibile giustificarsi.

L'espressione «capro espiatorio» riassume dunque tutto ciò che ho detto fin qui sulle persecuzioni collettive. Usarla a proposito del testo di Guillaume de Machaut indica che non ci siamo fatti ingannare da questa rappresentazione e che si è fatto tutto il necessario per smontarne il sistema e per sostituirlo con la nostra lettura personale.

Il «capro espiatorio» riassume il tipo di interpretazione che vorrei estendere alla mitologia. Sfortunatamente però l'espressione subisce la stessa sorte di questa interpretazione. Con la scusa che tutti ne conoscono l'uso, nessuno pensa mai a verificarlo esattamente e i malintesi si moltiplicano.

Nell'esempio di Guillaume de Machaut e nei testi di persecuzione in genere, questo uso non ha alcun rapporto diretto con il rito del capro espiatorio descritto nel Levitico, né con quei riti detti talvolta «di capro espiatorio» poiché assomigliano in qualche modo a quello del Levitico.

Appena riflettiamo sull'espressione «capro espiatorio» o la collochiamo fuori dal contesto persecutorio, tendiamo a modificarne il senso. Ci torna in mente il rito; siccome si tratta di una cerimonia religiosa celebrata da sacerdoti che si svolgeva in un periodo stabilito, pensiamo a una manipolazione deliberata.

Immaginiamo abili strateghi, ai quali nulla sfugge dei meccanismi vittimari, pronti a sacrificare vittime innocenti con cognizione di causa e machiavellica doppiezza.

Che cose simili succedano, soprattutto nella nostra epoca, è possibile, ma non succederebbero neppure oggi se gli eventuali manipolatori non avessero a loro disposizione, per organizzare i loro colpi bassi, una massa eminentemente manipolabile, ossia gente suscettibile di lasciarsi rinchiudere nel sistema della rappresentazione persecutoria, gente capace di credere a un capro espiatorio.

Guillaume de Machaut, palesemente, non ha niente del manipolatore. Non è abbastanza intelligente per esserlo. Se nel suo universo esiste già la manipolazione, bisogna includerlo nella folla dei manipolati. I dettagli rivelatori del suo testo a lui non rivelano nulla; sono tali soltanto per noi che ne comprendiamo il vero significato. Ho parlato prima di persecutori ingenui, avrei potuto dirli inconsapevoli.

Una concezione troppo consapevole e calcolatrice di tutto ciò che sottintende l'espressione «capro espiatorio» nell'uso moderno elimina l'essenziale, e cioè la credenza dei persecutori nella colpevolezza della loro vittima, la loro condizione di prigionieri dell'illusione persecutoria che, come abbiamo visto, non è una cosa semplice, ma un autentico sistema di rappresentazione.

L'esistenza di questa condizione di prigionia ci autorizza a parlare di un inconscio persecutorio, e la prova di essa sta nel

fatto che oggi anche i più abili a scoprire i capri espiatorii degli altri, e Dio sa se siamo diventati maestri in quest'arte, non ne scoprono mai in se stessi. Nessuno o quasi si sente in colpa a questo riguardo. Per capire l'enormità di questo mistero, non c'è che da indagare su se stessi. Ciascuno provi a chiedersi quale sia il proprio rapporto interiore con i capri espiatorii. Personalmente io non ne conosco e sono sicuro, caro lettore, che per lei è lo stesso. Noi due abbiamo soltanto inimicizie legittime. Eppure l'intero universo brulica di capri espiatorii. L'illusione persecutoria imperversa più che mai, non sempre in maniera così tragica, certo, come all'epoca di Guillaume de Machaut, ma in maniera più sorniona. "Hypocrite lecteur, mon semblable, mon frère"...

Se siamo a questo punto noi, che gareggiamo in acume e sottigliezza per scoprire dovunque capri espiatorii individuali e collettivi, a che punto era la gente nel quattordicesimo secolo? Nessuno decifrava la rappresentazione persecutoria come la decifriamo oggi. «Capro espiatorio» non aveva ancora il significato che noi gli diamo. L'idea che una folla, o persino un'intera società, possa rinchiudersi nella prigione delle proprie illusioni vittimarie restava inconcepibile. Se e si fosse cercato di spiegarla agli uomini del Medioevo, essi non l'avrebbero compresa.

Guillaume de Machaut si spinge più lontano di noi nella sottomissione agli effetti di capro espiatorio. Il suo universo è situato più in profondità del nostro nell'inconsapevolezza persecutoria, ma più in superficie, secondo ogni evidenza, rispetto agli universi mitologici. In Guillaume, lo abbiamo visto, è soltanto un piccolo aspetto della peste nera, e non certo il peggiore, a essere addebitato a capri espiatorii: nel mito di Edipo si tratta di un'intera pestilenza.

Per spiegare le epidemie, gli universi mitologici non hanno avuto bisogno d'altro che dei crimini stereotipati, e,

beninteso, dei colpevoli di questi crimini. Per provarlo basta consultare i documenti etnologici. Gli etnologi si scandalizzano per le mie opinioni sacrileghe, ma hanno raccolto da molto tempo tutte le testimonianze necessarie alla loro conferma. Nelle cosiddette società etnologiche la presenza di un'epidemia fa immediatamente sospettare delle infrazioni alle regole fondamentali della comunità. E' vietato definire primitive queste società. Abbiamo invece il dovere di qualificare con il termine primitivo tutto ciò che nel nostro universo perpetua le credenze e i comportamenti persecutori di tipo mitologico.

La rappresentazione persecutoria è più forte nei miti che nelle persecuzioni storiche ed è la sua stessa forza che ci sconcerta. Paragonata a questa credenza granitica, la nostra è ben poca cosa. Nella nostra storia le rappresentazioni persecutorie sono sempre vacillanti e residuali, ed è proprio per questo che esse vengono presto demistificate, al massimo dopo qualche secolo, invece di durare millenni come il mito di Edipo e di farsi gioco, ancora oggi, dei nostri sforzi per capirle.

Questa credenza formidabile ci è ormai estranea. Possiamo tutt'al più provare a immaginarla seguendone la traccia nei testi. Constatiamo allora che tutto ciò che viene definito sacro è tutt'uno con il carattere cieco e massiccio di questa credenza.

Interrogiamoci su questo fenomeno e prima di tutto sulle condizioni che lo rendono possibile. Non sappiamo perché questa credenza sia così forte, ma sospettiamo che corrisponda a un meccanismo di capro espiatorio più efficace dei nostri, a un altro regime, superiore al nostro, di funzionamento persecutorio. A giudicare dalla preponderanza numerica degli universi mitologici, questo

regime superiore è il regime normale dell'umanità ed è la nostra società che costituisce l'eccezione.

Una credenza così forte non potrebbe prendere piede, né tanto meno perpetuarsi, quando i persecutori la rammentano nei loro miti dopo la morte della vittima, se i rapporti in seno alla comunità fossero tali da far dubitare di essa, in altre parole se questi rapporti non si fossero sanati. Affinché i persecutori siano tutti animati dalla stessa fede nella potenza malefica della loro vittima, bisogna che essa polarizzi effettivamente tutti i sospetti, le tensioni e le rappresaglie che avvelenavano questi rapporti. Bisogna che la comunità sia effettivamente svuotata da questi veleni. Bisogna che si senta liberata e riconciliata con se stessa.

La conclusione della maggior parte dei miti ci suggerisce proprio questo. Ci fa vedere un vero e proprio ritorno dell'ordine che era stato compromesso nella crisi, e più spesso ancora la nascita di un ordine completamente nuovo nell'unione religiosa della comunità vivificata dalla prova che ha appena subito.

La congiunzione perpetua, nei miti, tra una vittima assolutamente colpevole e una conclusione violenta e insieme liberatoria non può essere spiegata se non con la forza estrema del meccanismo del capro espiatorio. Quest'ipotesi infatti risolve l'enigma fondamentale di ogni mitologia: l'ordine assente o compromesso dal capro espiatorio si ristabilisce o si stabilisce grazie a colui che lo ha inizialmente turbato. Ma sì, è proprio così. È pensabile che una vittima passi per responsabile delle sciagure pubbliche, ed è proprio quello che avviene nei miti, come pure nelle persecuzioni collettive, ma nei miti, e nei miti soltanto, questa stessa vittima riporta l'ordine, lo simboleggia e addirittura lo incarna.

I nostri specialisti non riescono a riaversi dallo stupore. Il trasgressore si trasforma in restauratore e persino in fondatore dell'ordine che egli ha trasgredito in un certo senso in anticipo. Il supremo delinquente si trasforma in pilastro dell'ordine sociale. Vi sono miti nei quali questo paradosso è più o meno attenuato, censurato o truccato, probabilmente da parte di fedeli che ne erano scandalizzati quasi quanto i nostri etnologi contemporanei, ma non dimeno - lo vedremo più avanti - questo paradosso traspare sotto il trucco eminentemente caratteristico della mitologia.

E' l'enigma che già turbava Platone quando lamentava l'immoralità degli dèi omerici. Gli interpreti che non vogliono eluderlo vi si rompono il capo da secoli. Esso fa un tutt'uno con l'altro enigma, quello del sacro "primitivo", cioè il rovesciamento benefico dell'onnipotenza malefica attribuita al capro espiatorio. Per comprendere questo rovesciamento e risolvere l'enigma, bisognerà riconsiderare la nostra congiunzione di temi, i nostri quattro stereotipi della persecuzione, passabilmente deformati, "più" la conclusione che ci mostra dei persecutori riconciliati. "Essi devono esserlo realmente". Non c'è ragione di dubitarne, dato che rievocano le loro prove dopo la morte della vittima, e alla vittima le attribuiscono sempre senza esitazioni.

A ben riflettere, in questo non c'è niente di sorprendente. Come potrebbero i persecutori spiegare la loro riconciliazione, la fine della crisi? Non possono certo attribuirsi il merito. Atterriti come sono dalla loro stessa vittima, concepiscono se stessi del tutto passivi, puramente reattivi, completamente dominati dal capro espiatorio nel momento stesso in cui si avventano su di esso.

Pensano che gli vada attribuita qualsiasi iniziativa. Non vi è posto che per un'unica causa nel loro campo visivo ed essa trionfa in assoluto, assorbe ogni altra causalità, ed è il capro

espiatorio. Nulla può capitare ai persecutori che non sia immediatamente attribuito a lui, e se accade loro di riconciliarsi, è il capro espiatorio ad approfittarne; c'è ormai un solo responsabile di tutto, un responsabile assoluto, che sarà responsabile della guarigione perché è già responsabile della malattia. Non vi è paradosso in questo, se non per una visione dualistica troppo lontana dall'esperienza vittimaria per percepirne ancora l'unità, e che si preoccupa soprattutto di differenziare nettamente il «bene» dal «male».

Certo, i capri espiatori non guariscono né le vere epidemie, né le siccità, né le inondazioni. Ma la dimensione fondamentale di ogni crisi, l'ho già detto, è il modo in cui essa influisce sui rapporti umani. Si mette in moto un meccanismo di cattiva reciprocità che si autoalimenta e che non ha bisogno di cause esterne per perpetuarsi. Finché le cause esterne continuano ad agire, una pestilenza ad esempio, i capri espiatori non avranno efficacia. In compenso, appena queste cause cessano di agire, il primo capro espiatorio venuto metterà la parola fine alla crisi, liquidandone le conseguenze interpersonali grazie alla proiezione di ogni misfatto sulla vittima. Il capro espiatorio agisce soltanto sui rapporti umani sconvolti dalla crisi, ma darà l'impressione di agire ugualmente sulle cause esterne, le pestilenze, le siccità e altre calamità oggettive.

Al di là di una certa soglia di credenza, l'effetto di capro espiatorio inverte totalmente i rapporti tra i persecutori e la loro vittima ed è proprio questa inversione a produrre il sacro, gli antenati fondatori e le divinità. Essa fa della vittima, in realtà passiva, l'unica causa agente e onnipotente di fronte a un gruppo che si ritiene completamente manipolato. Se i gruppi umani possono ammalarsi in quanto gruppi per ragioni dipendenti o da cause oggettive o soltanto da se stessi, se i rapporti in seno ai gruppi possono deteriorarsi e poi

ristabilirsi in favore delle vittime unanimemente eseguite, è evidente che i gruppi rievocheranno queste malattie sociali in conformità con

la credenza illusoria che ne facilita la guarigione: la credenza nell'onnipotenza dei capri espiatori. Ne consegue che all'esecuzione unanime di colui che causa la malattia deve sovrapporsi la venerazione unanime per il guaritore di questa stessa malattia.

Nei miti dobbiamo riconoscere sistemi di rappresentazione persecutoria analoghi ai nostri, ma resi complicati dall'efficacia del meccanismo persecutorio. È proprio questa efficacia che non vogliamo riconoscere perché ci scandalizza doppiamente, dal punto di vista morale e sul piano dell'intelligenza. Sappiamo riconoscere la prima trasfigurazione, malefica, della vittima, ed essa ci sembra normale; non sappiamo invece riconoscere la seconda trasformazione, quella benefica, e giudichiamo inconcepibile che essa si sovrapponga alla prima senza annullarla, perlomeno in un primo tempo.

Gli uomini in gruppo sono soggetti a variazioni repentine nei loro rapporti, nel bene e nel male. Se attribuiscono un ciclo completo di variazioni alla vittima collettiva che facilita il ritorno alla normalità, dedurranno necessariamente da questo duplice transfert la credenza in una potenza trascendente, una e duplice allo stesso tempo, che reca loro alternativamente la dannazione e la salvezza, il castigo e la ricompensa. Questa potenza si manifesta tramite violenze delle quali è la vittima, ma ancora di più l'istigatrice misteriosa.

Se questa vittima può elargire anche dopo la sua morte i suoi doni a coloro che l'hanno uccisa, è perché essa è risuscitata, oppure perché non era veramente morta. La causalità del capro espiatorio s'impone con tale forza che neanche la morte è in grado di fermarla. Per non rinunciare

alla vittima in quanto causa, essa la risuscita se occorre, la rende immortale, almeno per un certo periodo, inventa tutto ciò che noi chiamiamo trascendente e sovranaturale (4).

NOTE AL CAPITOLO 3.

(1). "La Violence et le sacré", Grasset, Paris, 1972, cap. 3 [trad. it. "La violenza e il sacro", Adelphi, Milano, 1980].

(2). Si vedano i tre miti esaminati in "Des choses cachées...", cit. p.p. 114-40 [trad. it. cit., p.p. 134-62].

(3). Mircea Eliade, "Histoire des idées et des croyances religieuses", Paris, 1978, 1, p. 301, il corsivo è mio [trad. it. "Storia delle credenze e delle idee religiose", Sansoni, Firenze, 1979, 1, p. 314].

(4). "La violence et le sacré", cit., p.p. 125-29 [trad. it. cit., p.p. 118-22]; "Des choses cachées...", cit., p.p. 32-50 [trad. it. cit., p.p. 41-62].

4.

VIOLENZA E MAGIA

Per spiegare il sacro, ho confrontato le rappresentazioni persecutorie che lo contengono con quelle che non lo contengono. Ho riflettuto su ciò che vi è di specifico nella mitologia in relazione alle persecuzioni storiche. Ma questa specificità è relativa, e io ho trascurato questa relatività. Ho parlato delle distorsioni storiche come se fossero assolutamente estranee al sacro. Orben e, esse non lo sono. Nei testi medioevali e moderni, il sacro si affievolisce sempre più, ma sopravvive. Io non ho tenuto conto di queste sopravvivenze per non minimizzare lo scarto tra la mitologia e quei testi che, secondo me, permettono appunto di ridurre questo scarto. Fondarsi su somiglianze approssimative sarebbe in questo caso ancor più discutibile, dato che esiste una spiegazione perfetta per le dissomiglianze, ed essa è il meccanismo del capro espiatorio, autentico generatore di distorsioni persecutorie, inintelligibili o intelligibili, mitologiche o non mitologiche, a seconda che funzioni ad un regime più o meno elevato.

Una volta postulata questa differenza di regime, io posso passare ad occuparmi delle tracce di sacro che persistono intorno alle distorsioni intelligibili e chiedermi se esse funzionano come nei miti, se esse confermano la definizione teorica appena esposta.

Nelle persecuzioni medioevali, è l'odio a essere in primo piano ed è facile scorgere soltanto questo aspetto. In particolare nel caso degli Ebrei. Eppure, durante l'intero periodo, la medicina ebraica gode di un prestigio eccezionale.

Probabilmente esiste una spiegazione razionale di questo prestigio, una superiorità reale di medici più aperti di altri al progresso scientifico. Ma una simile spiegazione, particolarmente nel caso della peste, non convince molto. La migliore medicina non vale molto più della peggiore. Gli ambienti aristocratici e popolari preferiscono i medici ebrei perché associano il potere di guarire al potere di fare ammalare. Non bisogna dunque vedere nel prestigio medico un fatto dovuto a individui che si distinguerebbero dagli altri per la loro assenza di pregiudizi; io penso che prestigio e pregiudizio siano le due facce di un solo e identico atteggiamento. In quel prestigio bisogna vedere una sopravvivenza del sacro primitivo. Persino ai giorni nostri, il terrore quasi sacro che il medico ispira non è estraneo alla sua autorità.

Se l'Ebreo vuole mostrare di essere maledisposto nei nostri confronti, ci darà la peste; se, al contrario, vuole mostrare di essere benedisposto, allora ci risparmierà, oppure, nel caso in cui ci abbia già colpiti, ci guarirà. Egli appare dunque come l'ultima risorsa in virtù, e non a dispetto, del male che può fare o che ha già fatto. Lo stesso vale per Apollo; se i Tebani supplicano questo dio e non un altro per guarire dalla peste, è perché lo ritengono responsabile estremo del flagello. Non bisogna dunque vedere in Apollo un dio soprattutto benevolo, pacifico e sereno, o, se si vuole, apollineo, nel senso che Nietzsche e i cultori dell'estetica danno al termine. Su questo punto, come su tanti altri, essi sono stati tratti in inganno dalla tardiva languidezza delle divinità olimpiche. Malgrado le apparenze e certi raddolcimenti teorici, questo

Apollo tragico rimane «il più abominevole» di tutti gli dèi, secondo la formula che Platone rimprovera a Omero di usare, come se si trattasse di una elucubrazione personale del poeta.

Al di là di una certa intensità di credenza, il capro espiatorio non appare più soltanto come il ricettacolo passivo di forze malvagie, ma come un manipolatore onnipotente del quale la mitologia propriamente detta ci costringe a postulare il miraggio sanzionato dall'unanimità sociale. Dire che il capro espiatorio passa per l'unica "causa" del flagello, significa dire che questo flagello diventa letteralmente la sua cosa e che lui ne dispone come vuole per punire o ricompensare a seconda che si susciti la sua ostilità o il suo favore.

Lopez, il medico ebreo di Elisabetta d'Inghilterra, fu giustiziato per tentativo di avvelenamento e pratica della magia proprio nel momento in cui godeva del massimo prestigio a corte. Al minimo insuccesso, alla minima denuncia, il "parvenu" può cadere tanto più in basso quanto più in alto era salito.

Similmente a Edipo, redentore di Tebe e guaritore patentato, questo portatore di segni vittimari crolla al vertice della gloria in un periodo di disordini, vittima di una delle nostre accuse stereotipate (1).

All'aspetto sovranaturale della colpa si accompagna un crimine nell'accezione moderna del termine, in risposta a un'esigenza di razionalità caratteristica dell'epoca, un'esigenza tardiva rispetto alla magia. Si tratta soprattutto di avvelenamento, cioè di quel crimine che priva l'accusato di ogni garanzia giudiziaria con una crudezza quasi pari a quella che comportano le accuse direttamente magiche; il veleno è così facile da nascondere, soprattutto per un medico, che risulta impossibile provarne l'esistenza, "dunque non ha bisogno di essere provato".

Tale vicenda ci riporta a tutti i nostri esempi simultaneamente. Contiene dei dati che ricordano il mito di Edipo, altri che rimandano a Guillaume de Machaut e a tutti gli Ebrei perseguitati, altri ancora che assomigliano al falso mito che io stesso ho inventato per 'storicizzare' quello di Edipo e dimostrare l'arbitrarietà di ogni decisione che definisce un testo come storico o come mitologico.

Poiché siamo qui in un contesto storico, noi ci orientiamo automaticamente verso l'interpretazione psicosociologica e demistificatrice. Subordiniamo la cabala organizzata da rivali gelosi e, di conseguenza, non vediamo gli aspetti che richiamano il sacro mitologico.

In Lopez, come in Edipo, come in Apollo stesso, l'arbitro della vita viene a coincidere con l'arbitro della morte, perché è l'arbitro di quel terribile flagello che è la malattia. Lopez è prima dispensatore miracoloso di salute e successivamente dispensatore non meno miracoloso di malattie che sempre potrebbe guarire qualora lo volesse. L'etichetta storica applicata al testo fa sì che noi ricorriamo senza esitazione alcuna al tipo di interpretazione che sembrerebbe blasfema e persino inconcepibile se si trattasse di mitologia, e in particolare di quella greca. Sono un uccello, ammirate le mie ali; sono un topolino, la mia vita ai topi! Presentate la cosa sotto forma di mito e avrete un simbolo potente della condizione umana, degli alti e bassi del destino; ed ecco che i nostri umanisti si esaltano. Riportate il racconto nell'universo elisabettiano ed esso non sarà altro che un sordido affare di palazzo, molto caratteristico delle ambizioni frenetiche, delle violenze ipocrite e delle superstizioni sordide che infieriscono permanentemente nel solo universo occidentale e moderno. La seconda visione è certamente più veritiera della prima, eppure non è interamente veritiera: certi residui di inconsapevolezza persecutoria potrebbero, in fatti, svolgere

ancora un ruolo nella vicenda di Lopez. Eppure questa visione non ne tiene conto. Essa, soprattutto, diffama il nostro universo storico prendendo i suoi crimini, peraltro reali, sul fondo falsamente luminoso di un'innocenza rousseauiana di cui esso soltanto sarebbe privo.

Dietro gli dèi guaritori, vi sono sempre delle vittime e le vittime hanno sempre una qualche proprietà curativa. Così come avviene nel caso degli Ebrei, le persone che denunciano le streghe sono quelle stesse che ricorrono al loro aiuto. Tutti i persecutori attribuiscono alle loro vittime una nocività suscettibile di mutarsi in positività e viceversa.

Tutti gli aspetti della mitologia sono presenti nelle persecuzioni medioevali in una forma meno estrema. È il caso del mostruoso che vi si perpetua in un modo facilmente riconoscibile, basta prendersi la briga di confrontare dei fenomeni che una decisione cieca ha definito non confrontabili.

La confusione tra l'animale e l'umano costituisce la più importante e spettacolare modalità del mostruoso mitologico. La si può ritrovare nelle vittime medioevali. Streghe e stregoni passano per esseri dotati di un'affinità particolare con il capro, animale estremamente malefico. Nei processi, si osservano i piedi dei sospetti per vedere se sono biforcuti; si tasta loro la fronte per interpretarne le più piccole protuberanze come corna embrionali.

L'idea che i confini tra l'animale e l'uomo tendono a scomparire nei portatori di segni vittimari, si avvale di qualsiasi pretesto. Se la presunta strega possiede un animale domestico, un gatto, un cane o un uccello, le è immediatamente attribuita una rassomiglianza con questo animale e l'animale stesso appare come una specie di avatar, un'incarnazione temporanea o un mascheramento utile al successo di alcune imprese. Questi animali hanno

esattamente lo stesso ruolo che il cigno di Giove ha nella seduzione di Leda, o il toro in quella di Pasifae. Ma da questa somiglianza ci distraggono le connotazioni estremamente negative del mostruoso nell'universo medioeval e, quasi esclusivamente positive, al contrario, nella tarda mitologia e nella concezione moderna della mitologia. Nel corso degli ultimi secoli della nostra storia, gli scrittori, gli artisti e, infine, gli etnologi contemporanei hanno portato a termine quel processo di edulcorazione e di censura già ampiamente iniziato nelle cosiddette epoche «classiche». Riprenderò questo argomento in seguito.

La figura quasi mitologica della vecchia strega illustra bene la tendenza a fondere mostruosità morali e mostruosità fisiche, che abbiamo già osservato nella mitologia propriamente detta. La strega è zoppa, storpia, ha il volto costellato di verruche ed escrescenze che aumentano la sua bruttezza. In lei, tutto richiede la persecuzione. La stessa cosa vale, naturalmente, per l'Ebreo nell'antisemitismo medioevale e moderno. E' una vera collezione di segni vittimari interamente concentrati su certi individui, che si trasformano in bersaglio per la maggioranza.

Anche l'Ebreo è considerato particolarmente legato al capro e a certi animali.

L'idea di un'abolizione delle differenze tra uomo e animale può, anche in questo caso, riapparire in una forma inattesa. Nel 1575, ad esempio, la «Wunderzeitung» illustrata da Johann Fischart, di Binzwangen vicino ad Augsburg, mostra una donna ebrea in contemplazione davanti a due maialini che ha appena partorito (2).

Ritroviamo questo genere di cose in tutte le mitologie del mondo, ma la somiglianza ci sfugge perché il meccanismo del capro espiatorio non funziona allo stesso regime nei due casi e il risultato sociale non è comparabile. Il regime superiore

della mitologia porta a una sacralizzazione della vittima che tende a nasconderci e, qualche volta, persino a cancellare le distorsioni persecutorie.

Analizziamo un mito molto importante in tutto il Nord-ovest del Canada, vicino al circolo polare. Si tratta del mito fondatore degli Indiani Dogrib. Cito qui il riassunto che Roger Bastide ne ha dato nel volume "Ethnologie générale" dell'Encyclopédie de la Pléiade (p. 1065):

«Una donna, che ha avuto dei rapporti con un cane, mette al mondo sei cuccioli.

Scacciata dalla sua tribù, è costretta a procurarsi il cibo da sola. Un giorno, tornando dalla boscaglia, scopre che i suoi cuccioli sono dei bambini e che, ogni volta che lei lascia la casa, si tolgono di dosso le loro pelli di animali.

Così, lei finge di andar via e quando i figli si sono spogliati a quel modo, sottrae loro le pelli, costringendoli a conservare ormai la loro identità umana».

In questo mito sono presenti tutti i nostri stereotipi della persecuzione, non facilmente distinguibili gli uni dagli altri, ma la loro stessa fusione è rivelatrice. Ciò che io chiamo crisi, indifferenziazione generalizzata, è un tutt'uno con l'esitazione tra l'uomo e il cane sia nella madre, sia nei bambini che rappresentano la comunità. Il segno vittimario è la femminilità e il crimine stereotipato è la bestialità. La donna è certamente responsabile della crisi perché è lei che mette al mondo una comunità mostruosa. Ma il mito confessa tacitamente la verità. Non vi è differenza tra la criminale e la comunità: l'una e l'altra sono ugualmente de-differenziate e la comunità preesiste al crimine, perché è essa a punirlo. Abbiamo dunque a che fare con un capro espiatorio accusato di un crimine stereotipato e trattato di conseguenza: "Scacciata dalla sua tribù, è costretta a procurarsi il cibo da sola"...

Non riusciamo a scorgere il legame con la donna ebrea di Binzwangen accusata di mettere al mondo dei maiali, perché in questo caso il meccanismo del capro espiatorio opera sino in fondo e diviene fondatore; si capovolge in positi vità.

Proprio per questo la comunità è simultaneamente anteriore e posteriore al crimine che punisce: è da questo crimine che essa nasce, non alla sua mostruosità essenzialmente temporanea, ma alla sua umanità ben differenziata. Il merito di rendere stabile per sempre la differenza tra uomo e animale spetta proprio al capro espiatorio accusato in un primo momento di fare oscillare la comunità tra l'uno e l'altro. La donna-cane diventa una grande dea che punisce non soltanto la bestialità, ma anche gli incesti e tutti gli altri crimini stereotipati, tutte le infrazioni alle regole fondamentali della società. La causa apparente del disordine diviene causa apparente dell'ordine perché è, in realtà, una vittima quella che ricostruisce prima contro di sé, poi intorno a sé, l'unità terrorizzata della comunità riconoscente.

Nei miti vi sono due momenti, e gli interpreti non riescono a distinguerli. Il primo momento corrisponde all'imputazione di un capro espiatorio non ancora sacro, sul quale si addensano tutte le virtù malefiche. Ad esso si sovrappone il secondo momento, quello della sacralità positiva suscitata dalla riconciliazione della comunità. Io stesso ho fatto emergere il primo momento servendomi del suo corrispettivo nei testi storici che riflettono la prospettiva dei persecutori.

Questi testi sono tanto più idonei a guidare l'interprete verso il primo momento in quanto sono quasi completamente ridotti a questo.

I testi di persecuzione fanno sì intravedere che i miti racchiudono una prima trasfigurazione analoga a quella dei nostri persecutori, ma essa, in qualche modo, non è altro che la base della seconda trasfigurazione. I persecutori mitologici,

più creduli ancora dei nostri, sono posseduti dai loro effetti di capro espiatorio al punto di venire realmente riconciliati da questi e di sovrapporre una reazione di adorazione alla reazione di terrore e ostilità che la loro vittima aveva suscitato in essi. Noi abbiamo difficoltà a capire questa seconda trasfigurazione, che non ha affatto, o quasi, equivalenti nel nostro universo. Eppure, dopo averla nettamente distinta dalla prima, la si può analizzare in modo fondato a partire dalle divergenze che i due tipi di testo messi a confronto presentano, in particolare nella conclusione. Io stesso ho poi verificato l'esattezza di questa analisi constatando che le sopravvivenze del sacro intorno alle nostre vittime storiche, per quanto esili, somigliano troppo alle forme pienamente sviluppate di questo stesso sacro perché le si possa attribuire a un meccanismo indipendente.

Bisogna dunque riconoscere, nella violenza collettiva, una macchina per costruire i miti che continua a funzionare nel nostro universo, anche se, per ragioni che presto scopriremo, funziona sempre meno bene. Delle due trasfigurazioni mitiche, la seconda, in modo evidente, risulta la più fragile perché è completamente scomparsa. La storia occidentale e moderna si distingue per una decadenza delle forme mitiche, che sopravvivono soltanto allo stato di fenomeni persecutori, quasi del tutto limitati alla prima trasfigurazione. Se le distorsioni mitologiche sono direttamente proporzionali alla credenza dei persecutori, questa decadenza potrebbe ben costituire l'altra faccia del potere di decifrazione, ancorché incompleto ma nondimeno unico e sempre crescente, che ci caratterizza. Questo potere di decifrazione, innanzitutto, ha decomposto il sacro, e, più tardi, ci ha reso capaci di leggere le forme in parte decomposte.

Esso continua a rafforzarsi ancora oggi per insegnarci a risalire verso le forme ancora intatte e a decifrare la mitologia propriamente detta.

A parte il voltafaccia sacralizzante, le distorsioni persecutorie nel mito dogrib non sono certo più forti di quelle presenti nel passo di Guillaume de Machaut. E' principalmente sul sacro che inciampa la comprensione. Non potendo seguire la doppia trasfigurazione del capro espiatorio, noi scorgiamo ancor a nel sacro un fenomeno certamente illusorio, ma non meno irriducibile di quanto lo fosse per i fedeli del culto dogrib. I miti e i riti contengono tutti i dati necessari all'analisi di questo fenomeno, ma noi non li vediamo.

E' forse confidare troppo nel mito il presupporre dietro di esso una vittima reale, un capro espiatorio reale? Non si trascurerà di dirlo, ma la situazione dell'interprete di fronte al testo dogrib rimane in fondo uguale a quella degli esempi precedenti. Vi sono troppi stereotipi persecutori perché una concezione puramente immaginaria sia verosimile. Una diffidenza eccessiva è altrettanto nociva di una eccessiva fiducia all'intelligibilità del mito. La mia lettura viene considerata temeraria in virtù di regole inapplicabili agli stereotipi della persecuzione.

Certo, può darsi che io mi sbagli a proposito del mito particolare che ho scelto, il mito della donna-cane. Lo si potrebbe inventare di sana pianta per ragioni analoghe a quelle che prima mi hanno indotto a inventare un 'falso' mito di Edipo. In questo caso, l'errore sarebbe assolutamente circoscritto e non comprometterebbe l'esattezza d'insieme dell'interpretazione. Il mito dogrib, anche se non fosse l'emanazione di una violenza collettiva reale, sarebbe comunque opera di un imitatore competente, capace di riprodurre gli effetti testuali di questo tipo di violenza;

sarebbe dunque suscettibile di fornire un esempio valido, analogamente al mio falso mito di Edipo. Se io supponessi l'esistenza di una vittima reale dietro al testo che ho appena inventato, mi sbaglierei eccezionalmente, ma il mio errore, di fatto, non sarebbe per que sto meno fedele alla verità della maggioranza dei testi che contengono gli stes si stereotipi, e che sono strutturati allo stesso modo. E' statisticamente impensabile che tutti quei testi siano stati redatti da falsari.

Basta pensare alla donna ebrea di Binzwangen accusata di mettere al mon do dei mostri, per capire che qui succede la stessa cosa. Il minimo cambiamento di scena e l'indebolimento del sacro positivo orienterebbero i miei critici verso l'interpretazione a loro giudizio inaccettabile. Allora essi dimenticherebb ero il tipo di lettura che esigono per i miti; e sarebbero essi stessi a denunci arne il carattere mistificatore se si provasse ad imporgliela. A dispetto degli avanguardismi chiassosi, tutte le letture estranee al metodo storico già descritto, il metodo della persecuzione demistificata, sono effettivamente regressive.

L'etnologia degli etnologi crede di essere lontanissima dalla mia tesi, e invece in alcuni punti è vicina. Da molto tempo essa ha ravvisato in ciò che chiama «pensiero magico» una spiegazione sovranaturale, "e di tipo causale". Hubert e Mauss consideravano la magia «una gigantesca variazione sul tema del principi o di causalità». Questo tipo di causalità precede e in qualche modo annuncia quello della scienza. Secondo l'umore ideologico del momento, gli etnologi insistono sulle rassomiglianze o sulle differenze tra i due tipi di spiegazione.

In coloro che celebrano la superiorità della scienza prevalgono le differenze, mentre in coloro che ci giudicano troppo vanitosi e vorrebbero ridurci al silenzio prevalgono le rassomiglianze.

Lévi-Strauss appartiene a tutte e due le categorie. In "La pensée sauvage", egli riprende la formula di Hubert e Mauss e definisce i riti e le credenze magiche «espressioni di un atto di fede in una scienza che deve ancora nascere» (3). E' interessato unicamente all'aspetto intellettuale ma cita, a sostegno della sua tesi, un testo di Evans-Pritchard che rende del tutto palese l'identità fra pensiero magico e "caccia alle streghe":

«Considerato come sistema di filosofia naturale, il pensiero magico ["witchcraft"] implica una teoria delle cause: la sfortuna dipende dalla stregoneria, operante di concerto con le forze naturali. Sia che un uomo venga incornato da un bufalo, o che gli precipiti sulla testa un solaio di cui le termiti hanno minato i montanti, o che contragga una meningite cerebro-spinale, gli Azandé asseriranno che il bufalo, il solaio, o la malattia sono cause che si sposano alla stregoneria per uccidere l'uomo. Del bufalo, del solaio, della malattia, la stregoneria non è responsabile, poiché essi esistono indipendentemente; ma è responsabile della circostanza particolare che li pone in un rapporto distruttivo con un certo individuo. Il solaio sarebbe crollato in ogni caso ma è a causa della stregoneria che è crollato in un determinato momento, quando sotto vi si trovava sdraiato un determinato individuo. Tra tutte queste cause, solo la stregoneria ammette un intervento correttivo, poiché è l'unica ad essere emanata dall'uomo. Contro il bufalo o il solaio non c'è niente da fare. Benché li si riconosca come cause, queste però non sono significative sul piano dei rapporti sociali» (4).

L'espressione «filosofia naturale» richiama l'immagine del buon selvaggio di Rousseau che si interroga con innocenza sui «misteri della natura». Il pensiero magico, in realtà, non scaturisce da una curiosità disinteressata. Vi si ricorre, per lo

più, in caso di disastro e costituisce soprattutto un sistema di accusa. E' sempre "l'altro" che fa la parte dello stregone e agisce in modo sovranaturale per fare del male al suo vicino.

Evans-Pritchard evidenzia ciò che io stesso ho evidenziato, ma nel linguaggio che gli etnologi prediligono. Il pensiero magico cerca «una causa significativa sul piano dei rapporti sociali», ovvero un essere umano, una vittima, un capro espiatorio. Non è necessario precisare la natura dell'"intervento correttivo" che risulta dalla spiegazione magica.

Tutto ciò che Evans-Pritchard dice non si applica soltanto ai fenomeni di magia quotidiana nell'universo etnologico, ma a tutta la serie dei fenomeni persecutorii, dalle violenze medioevali alla mitologia 'propriamente detta'.

Tebe non ignora che, di tanto in tanto, le epidemie colpiscono tutte le collettività umane. Ma perché la nostra città, si domandano i Tebani, in questo preciso momento? Le cause naturali non interessano coloro che soffrono. Soltanto la magia ammette «un intervento correttivo» e tutti sono solleciti nel cercare un mago da correggere. Contro la peste in quanto tale o, se si preferisce, contro Apollo stesso, non vi è rimedio. Nulla si oppone, invece, alla correzione catartica dello sventurato Edipo.

Lo stesso Lévi-Strauss suggerisce queste verità nelle sue dissertazioni sul pensiero magico, ma spinge l'arte della litote ancora più lontano di Evans-Pritchard. Egli ammette che, malgrado alcuni risultati «di una certa validità scientifica», la magia fa generalmente una misera figura di fronte alla scienza, non però a causa di ciò che si immaginano i seguaci del «pensiero primitivo». La magia, scrive, «si distingue dalla scienza, più che per ignoranza o disdegno del determinismo, per un'esigenza di determinismo più imperiosa e più intransigente, un'esigenza che, semmai, può essere giudicata dalla

scienza irragionevole e avventata» (5). Meno che mai si parla di violenza, ma tutti gli aggettivi del passato si applicano perfettamente al modo di essere dei persecutori intrisi di causalità magica. Infatti, è proprio vero che, in ogni loro giudizio e in ogni loro azione, i persecutori sono "imperiosi, intransigenti, irragionevoli" e "avventati". Il pensiero magico, in linea di massima, percepisce se stesso come un'azione difensiva contro la magia e, di conseguenza, approda allo stesso tipo di comportamento dei cacciatori di streghe o delle folle cristiane durante la peste nera. A buon diritto diciamo, d'altronde, che tutte queste persone ragionano in maniera "magica". E "mitologica", bisogna ricordarlo. I due termini sono sinonimi, ed ugualmente giustificati. E' proprio questo che Evans-Pritchard dimostra senza accorgersene. Non vi è alcuna differenza essenziale tra le rappresentazioni e i comportamenti magici nella storia e nella mitologia.

L'atteggiamento morale delle due discipline, quella storica e quella etnologica, costituisce la vera differenza. Gli storici pongono l'accento sulla dimensione persecutoria e denunciano pesantemente l'intolleranza e la superstizione che rendono possibili simili cose. Gli etnologi si interessano soltanto agli aspetti epistemologici, alla teoria delle cause. Basta invertire i campi di applicazione, senza cambiare niente nei linguaggi, perché si constati, ancora una volta, la natura schizofrenica della nostra cultura. Questa constatazione provoca in noi un inevitabile disagio; intacca valori che ci sono cari e che credevamo incrollabili. Il che non è una buona ragione per proiettare questo disagio su coloro che lo evidenziano e per trattare anch'essi alla stregua di capri espiatori. O piuttosto, si tratta della stessa e solita ragione, della ragione immemorale e fondamentale, ma in versione moderna, intellettualizzata.

Tutto ciò che rischia di scuotere in noi "l'inconscio" del capro espiatorio, la rappresentazione di ogni cosa fondata sul meccanismo del capro espiatorio, tende una volta di più a far scattare questo meccanismo. Per porre rimedio alle fratture e alle lacune che appaiono nel sistema, si ricorre, sempre "più" o "meno" inconsciamente, al meccanismo generatore e rigeneratore di questo stesso sistema. Ed è sul "meno", evidentemente, che nella nostra epoca bisogna mettere l'accento. Anche se vi sono sempre più persecuzioni, vi è sempre meno un "inconscio" persecutorio, vi sono sempre meno distorsioni veramente perché epite nella rappresentazione della vittima. Ed è proprio per questo che le resistenze alla verità si indeboliscono e l'intera mitologia è sul punto di scivolare nell'intelligibile.

I miti sono rappresentazioni persecutorie analoghe a quelle che già decifriamo, ma più difficili da decifrare a causa delle distorsioni più forti che li caratterizzano.

Nella mitologia, le trasfigurazioni sono più forti. Le vittime diventano mostruose, dando prova di una potenza fantastica. Dopo aver seminato il disordine, ristabiliscono l'ordine e appaiono come antenati fondatori o divinità. Questo sovrappiù di trasfigurazione non rende i miti inconfrontabili con le persecuzioni storiche; anzi, è proprio il contrario. Per spiegarlo, basta ricorrere al meccanismo che postuliamo nel caso delle rappresentazioni già decifrate, e addebitargli un funzionamento più efficace. Il ritorno all'ordine e alla pace è attribuito alla medesima causa dei disordini precedenti, alla vittima stessa. Per questo si dice che la vittima è sacra. Per questo l'episodio persecutorio diventa un vero e proprio punto di partenza religioso e culturale.

Il fenomeno, considerato nel suo intero svolgimento, servirà in effetti: 1) come modello per la mitologia che lo rammenta nella sua qualità di epifania religiosa; 2) come

modello per il rituale che si sforza di riprodurlo in virtù del principio che bisogna sempre rifare ciò che la vittima, in quanto creatura benefica, ha fatto, o subito; 3) come contromodello per i divieti, in virtù del principio che non bisogna mai rifare ciò che ha fatto questa stessa vittima, in quanto creatura malefica.

Non vi è nulla nelle religioni mitico-rituali che non risulti logicamente dal meccanismo del capro espiatorio, funzionante a un regime più elevato di quello attivo nella storia. La vecchia etnologia postulava a ragione un rapporto stretto tra miti e rituali, ma non ha mai risolto l'enigma di questo rapporto per il fatto di non aver colto, nei fenomeni persecutori, il modello e il contromodello di ogni istituzione religiosa. Essa scorgeva ora nel mito, o ora nel rituale, il fattore principale attribuendo all'altro il semplice valore di riflesso. A furia di fallire, gli etnologi hanno rinunciato a interrogarsi sulla natura e sul rapporto delle istituzioni religiose.

L'effetto di capro espiatorio risolve un problema di cui gli etnologi attuali non riconoscono più l'esistenza. Per comprendere il valore della soluzione che io propongo, bisogna pensare al rapporto che il resoconto della persecuzione da parte degli stessi persecutori mantiene con l'avvenimento realmente descritto.

L'osservatore distaccato che assiste a una violenza collettiva senza parteciparvi vede soltanto una vittima impotente messa a mal partito da una folla isterica. Ma se si rivolge ai membri di questa folla per chiedere loro che cosa è successo, non sarà più in grado di riconoscere, oppure riconoscerà a malapena, quello che ha visto con i suoi stessi occhi. Gli verrà riferito della potenza straordinaria della vittima, dell'influsso occulto che essa esercitava ed esercita forse tuttora sulla comunità, giacché è senza dubbio scampata alla morte, eccetera.

Tra ciò che è accaduto realmente e il modo in cui lo vedono i persecutori, vi è uno scarto che bisogna allargare ancor più per comprendere il rapporto tra i miti e i rituali. I riti più selvaggi ci mostrano una folla disordinata che a poco a poco si polarizza contro una vittima e finisce per scagliarsi contro di lei. Il mito ci narra la storia di un dio temibile che ha salvato i fedeli grazie a qualche sacrificio, oppure morendo egli stesso, dopo aver seminato il disordine all'interno della comunità.

Tutti i fedeli di questi culti affermano che nei loro riti ricreano ciò che è successo nei miti e noi non comprendiamo il senso di queste parole perché vediamo nei riti una folla scatenata che colpisce una vittima, mentre i miti ci parlano di un dio onnipotente che domina una comunità. Non capiamo che si tratta dello stesso personaggio in tutti e due i casi, poiché non riusciamo a concepire distorsioni persecutorie abbastanza potenti da sacralizzare la vittima.

L'antica etnologia sospettava, a buon diritto, che i riti più brutali fossero quelli più primitivi. Non si tratta necessariamente dei riti più remoti sul piano di una cronologia assoluta, ma di quelli più prossimi alla loro origine violenta e, pertanto, più rivelatori. Benché i miti abbiano per modello la stessa sequenza persecutoria dei riti, non si avvicinano molto a questo modello, persino nello stadio in cui meno se ne discostano. Le parole sono, in questo caso, più menzognere delle azioni. Ed è proprio questo che trae sempre in inganno gli etnologi. Essi non si accorgono che un solo e identico episodio di violenza collettiva somiglierà a ciò che è accaduto realmente molto più nel rituale che nel mito. Infatti, nei rituali, i fedeli ripetono con i loro atti la violenza collettiva dei loro predecessori, mimano questa violenza e la rappresentazione che essi danno di ciò che accade non avrà la stessa influenza sul comportamento e sulle parole. Le parole

sono completamente determinate dalla rappresentazione persecutoria, ossia dal potere simbolizzatore della vittima espiatoria, mentre le azioni rituali ricalcano direttamente i gesti della folla persecutoria.

NOTE AL CAPITOLO 4.

(1). Joshua Trachtenberg, "The Devil and the Jews", Yale University, 1943, p.

98; H. Michelson, "The Jew in Early English Literature", Amsterdam, 1928, p.p.

84 segg. Sulla rappresentazione degli Ebrei nel mondo cristiano si vedano i due studi di Gavin I. Langmuir, "Qu'est-ce que «les juifs» signifiaient pour la société médiévale?", in "Ni juif ni Grec: entretiens sur le racisme", a cura di Léon Poliakov, Paris-La Haye, 1978, p.p. 179-90; "From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen: The transformation of hostility against Jews in Northern Europe", in "Gli Ebrei nell'alto Medioevo", Spoleto, 1980, p.p. 313-67.

(2). "The Devil and the Jews", cit., p.p. 52-53.

(3). "La pensée sauvage", Paris, 1962, p. 19 [trad. it. "Il pensiero selvaggio", Il Saggiatore, Milano, 1964, p. 24].

(4). E. E. Evans-Pritchard, "Witchcraft", in «Africa», vol. 8, n. 4 London, 1955, p.p. 418-19, cit. in C. Lévi-Strauss, "La pensée sauvage", cit., p. 18

[trad. it. cit., p. 24].

(5). "La pensée sauvage", cit., p. 18 [trad. it. cit., p. 24].

5. TEOTIHUACAN

I miei critici mi accusano di scivolare continuamente dalla rappresentazione e di una cosa alla realtà della cosa rappresentata. I lettori che mi hanno seguito fin qui con un po' di attenzione si saranno invece convinti che io non merito questo rimprovero, e che se mai lo merito, allora lo meritiamo tutti quanti, quando postuliamo la realtà delle vittime dietro i testi quasi mitologici dei persecutori medioevali.

Comunque, adesso passerò ai miti più difficili per la mia tesi, almeno in apparenza, perché essi negano la pertinenza alla mitologia dell'assassinio collettivo. Un modo di negare questa pertinenza consiste nell'affermare che le vittime sono sì effettivamente morte, ma dandosi la morte volontariamente. Che fare dei miti dell'autosacrificio nelle società primitive?

Mi occuperò allora di un grande mito americano dell'autosacrificio: quello della creazione del sole e della luna secondo gli Aztechi. Lo dobbiamo, come quasi tutto ciò che sappiamo degli Aztechi, a Bernardino da Sahagún, autore della "Historia general de las cosas de la Nueva España". Georges Bataille ne ha fornito in "La part maudite" una traduzione e un adattamento che riporterò qui abbreviando leggermente:

«Si racconta che, quando ancora non esisteva la luce del giorno, gli dèi si riunirono in un luogo chiamato Teotihuacán [...] e si chiesero: 'Chi si assumerà il compito di illuminare il mondo?'. Un dio chiamato "Tecuciztecatl" rispose:

'Io mi assumerò il compito di illuminarlo'. Gli dèi parlarono una seconda volta e dissero: 'Chi altri ancora?'. Poi si guardarono l'un l'altro cercando chi sarebbe stato costui, ma nessuno osava offrirsi per quel compito; tutti avevano paura e se ne scusavano. Soltanto uno, del quale non si teneva conto, e che aveva delle "bubas" (pustole), se ne stava silenzioso ad ascoltare gli altri.

Costoro gli rivolsero la parola: 'Spetta a te, piccolo "buboso"'. Egli obbedì volentieri al comando e rispose: 'Ricevo il vostro ordine come una grazia; così sia'. I due prescelti cominciarono subito una penitenza di quattro giorni [...].

«A mezzanotte, tutti gli dèi si disposero attorno al focolare chiamato

"Teotexcalli", dove il fuoco bruciò per quattro giorni. Si distribuirono in due file che si sistemarono, separatamente, ai due lati del fuoco. Giunsero i due prescelti che presero posto intorno al focolare, con la faccia verso il fuoco, tra le due schiere degli dèi in piedi che, rivolgendosi a "Tecuciztecatl", gli dissero: 'Su, "Tecuciztecatl", buttati nel fuoco'. Questi provò a lanciarsi, ma, siccome il fuoco era grande e ardente, si impaurì sentendo quel grande calore e indietreggiò. Una seconda volta si fece coraggio e riprovò a buttarsi nel fuoco, ma quando si fu avvicinato si fermò e non osò andare oltre. Fece invano il tentativo per quattro volte di seguito. Ora, era stato ordinato che nessuno potesse fare il tentativo più di quattro volte. Concluse quindi le quattro prove, gli dèi si rivolsero a "Nanauatzin" (era il nome del "buboso") e gli dissero: 'Su, "Nanauatzin", adesso prova tu'. Appena gli

ebbero detto queste parole, egli raccolse le forze, chiuse gli occhi, prese lo slancio e si gettò nel fuoco. Si udì subito un crepitio come di un oggetto che viene arrostito.

"Tecuciztecatl", vedendo che l'altro si era gettato nel fuoco e vi bruciava, immediatamente prese anche lui lo slancio e si precipitò nel braciere. Si dice che un'aquila vi entrò nello stesso momento e si bruciò e che per questo le sue piume sono ora nerastre; la seguì una tigre, che si scottò senza bruciarsi: così rimase macchiata di bianco e di nero.

«Poco dopo, gli dèi, in ginocchio, videro "Nanauatzin" 'diventato il sole'

levarsi a oriente. Apparve molto rosso, oscillante da una parte e dall'altra, e nessuno riusciva a fissare lo sguardo su di lui perché accecava, tanto splendevano i raggi che da lui si staccavano e si spandevano ovunque. A sua volta, la luna si levò all'orizzonte. Per avere esitato, "Tecuciztecatl" ebbe meno splendore. Gli dèi dovettero poi morire, il vento "Quetzalcoatl" li uccise tutti: il vento strappò loro il cuore, e ne animò gli astri appena nati» (1).

Il primo dio non è incaricato da nessuno, è veramente volontario; ma non così il secondo. Dopo, accadrà l'inverso. Il secondo dio si butta subito nel fuoco senza che sia necessario ripetergli l'ingiunzione, ma non così il primo. Nel comportamento delle due divinità, dunque, entra ogni volta un elemento di costrizione. Quando si passa da un dio all'altro, si verificano delle inversioni che trovano espressione, allo stesso tempo, in differenze e in simmetrie.

Bisogna tener conto delle prime ma, al contrario di ciò che pensano gli strutturalisti, più rivelatrici delle differenze sono le simmetrie, gli aspetti comuni alle due vittime.

Il mito mette l'accento sull'aspetto libero e volontario della decisione. Gli dèi sono grandi e, essenzialmente, consentono

in piena autonomia di darsi la morte per assicurare l'esistenza del mondo e dell'umanità. In tutti e due i casi, tuttavia, si ritrova questo elemento oscuro di costrizione che fa riflettere.

Dopo essere stato designato dagli dèi, il piccolo "buboso" dà prova di grande docilità. Si esalta all'idea di morire per una causa così bella come la nascita del sole, ma la sua non è una decisione volontaria. Vi è qui, probabilmente, una colpa comune a tutti gli dèi che, spaventati e intimiditi, non osano «offerirsi per quel compito». Non è che una piccola colpa, si dirà; forse, ma vedremo poi che nei miti vi è la tendenza a minimizzare la colpa degli dèi. Si tratta pur sempre di una colpa e il "buboso" la fa propria, per breve tempo, prima di assumersi coraggiosamente il compito che gli si affida.

"Nanauatzin" possiede una caratteristica particolare che non può non attirare la nostra attenzione: le "bubas", pustole, che fanno di lui un lebbroso o un appestato, il rappresentante di una qualche malattia contagiosa. Nella mia prospettiva, quella della persecuzione collettiva, è necessario cogliere un aspetto preferenziale di selezione vittimaria e domandarsi se non sia proprio questo aspetto a determinare la scelta della vittima. Vi sarebbero, dunque, una vittima e un crimine collettivo, piuttosto che un autosacrificio. Certo, il mito non ci dice che le cose stanno così ma non bisogna aspettarsi, naturalmente, che un mito ci riveli questo genere di verità.

Il mito ci conferma, tuttavia, che "Nanauatzin" ha qui la funzione di capro espiatorio, quando ce lo presenta come un dio "del quale non si teneva conto", che se ne stava in disparte e silenzioso.

Notiamo di sfuggita che il dio del sole per gli Aztechi è anche il dio della peste, come lo è Apollo per i Greci. E forse Apollo assomiglierebbe di più al dio degli Aztechi se la

censura olimpica non fosse passata su di lui per cancellare qualsiasi segno vittimario.

Questa congiunzione si ritrova in numerosi luoghi. Che cosa c'è di comun e tra la peste e il sole? Per capirlo, occorre rinunciare ai simbolismi insipidi e agli inconsci da paccottiglia sia collettivi sia individuali. Vi si trova sem pre quel che si vuole, perché non vi si mette altro che quel che si vuole. E' meglio guardare bene, e direttamente, la scena che abbiamo sotto gli occhi. Gli uo mini hanno sempre bruciato sui roghi i loro "bubosos", perché da sempre vedono n el fuoco la purificazione più radicale. Il legame non appare esplicitamente nel nostro mito, ma lo si avverte sottinteso. E altri miti americani lo rendono esplicito. Più il contagio è minaccioso e più necessaria è la fiamma per combatterlo. Se a questo si aggiunge un qualche grande effetto di capro espiatorio, i carnefici si volgeranno come di consueto verso la loro vi ttima che già ritengono responsabile dell'epidemia e che riterranno poi responsab ile della guarigione. Gli dèi del sole sono dapprima dei malati, giudicati tanto pericolosi che si deve ricorrere all'immensa fiamma di Teotihuacán, vero e proprio sole artificiale, per distruggerli fino all'ultimo atomo. Se la ma lattia si allontana improvvisamente, la vittima diventa divina proprio perché si fa bruciare, perché così si confonde con la brace che dovrebbe annientarla e c he misteriosamente la trasforma in una potenza benefica. Eccola dunque metamorfosizzata nella fiamma inestinguibile che brilla sull'umanit à. Dove si ritroverà in seguito questa fiamma? Porre questa domanda significa darle una risposta. Non può trattarsi che del sole o, quanto meno, della luna e delle stelle. Soltanto gli astri danno una luce permanente agli uomini, ma non è detto che questo avverrà sempre: per incoraggiare la loro benevola collaborazione, bisogna nutrirli

e mantenerli con delle vittime, ripercorrendo le tappe della loro genesi; ci sarà quindi sempre bisogno di vittime.

Il dio compie i suoi misfatti e distribuisce i suoi benefici attraverso uno stesso e identico procedimento, cioè inviando i suoi raggi sulla folla. I raggi portano sì luce, calore e fecondità, ma anche la peste. Diventano allora le frecce che un Apollo irritato lancia sui Tebani. Alla fine del Medioevo, ritroviamo gli stessi temi nella devozione a san Sebastiano. Essi formano un sistema di rappresentazione persecutoria e sono organizzati, come di consueto, da un effetto di capro espiatorio, anche se molto indebolito (2).

Si crede che il santo protegga dalla peste "perché è crivellato di frecce" e perché le frecce significano sempre quello che già significavano per i Greci e probabilmente anche per gli Aztechi: i raggi del sole, la peste. Le epidemie sono frequentemente rappresentate da piogge di frecce lanciate sugli uomini dal Padre Eterno e persino da Cristo.

Tra san Sebastiano e le frecce, ovvero l'epidemia, esiste una specie di affinità e i fedeli sperano che sarà sufficiente la sua presenza, la sua effigie nelle loro chiese, perché il santo attiri su di sé le frecce vaganti, ed egli sia colpito al loro posto. Insomma, si propone san Sebastiano come bersaglio preferenziale della malattia, lo si brandisce come un serpente di bronzo.

Il santo svolge quindi la funzione di capro espiatorio, protettore perché appestato, e quindi sacralizzato nel duplice senso primitivo di maledetto e benedetto. Come tutti gli dèi primitivi, egli protegge perché monopolizza il flagello, anzi, al limite, lo incarna. L'aspetto malefico di questa incarnazione è quasi sparito. Bisogna dunque astenersi dal dire: «Presso gli Aztechi avviene esattamente la stessa cosa». Non si tratta della stessa cosa, perché qui non vi è violenza effettiva ma si tratta certamente dello stesso meccanismo, tanto più

facilmente individuabile per noi dal momento che funziona a un regime infimo, a un livello di credenza molto basso.

Se si confronta san Sebastiano con gli Ebrei perseguitati e «dispensatori di salute», ci si accorge che gli aspetti malefici e benefici appaiono in proporzione inversa. Le persecuzioni reali e gli aspetti «pagani», primitivi, del culto dei santi sono intaccati in maniera diseguale dalla decomposizione del mitologico.

La sola colpa che si possa rimproverare a "Nanauatzin" è di avere atteso passivamente il suo incarico. In compenso, questo dio possiede un indubbio elemento di selezione vittimaria. L'inverso vale per "Tecuciztecatl" che non possiede alcun elemento di selezione vittimaria, ma dà prova, alternativamente, di estrema vanagloria e di vigliaccheria. Durante i quattro giorni della sua penitenza, moltiplica i gesti di ostentazione e, anche se non commette crimini contro natura, è colpevole di "hybris", in un senso non dissimile da quello dei Greci.

Senza vittime, non vi sarebbe né sole né luna; il mondo sarebbe immerso nell'oscurità e nel caos. L'intera religione azteca si basa su questa idea. Il punto di partenza del nostro mito è la temibile indifferenziazione del giorno e della notte. Qui si ritrova dunque, in forma classica, lo stereotipo della crisi, cioè della circostanza sociale più favorevole agli effetti di capro espiatorio.

Abbiamo dunque tre stereotipi su quattro: una crisi, diverse specie di colpe se non di crimini, un criterio di selezione vittimaria e due morti violente che producono, alla lettera, la decisione differenziatrice. Ne risulta non solo l'apparizione dei due astri luminosi, ben differenziati l'uno dall'altro, ma anche la colorazione specifica di due animali: l'aquila e la tigre.

Il solo stereotipo che manca è quello dell'assassinio collettivo. Il mito ci assicura che non c'è assassinio perché la morte è volontaria, ma molto opportunamente mescola, come ho detto, un elemento di costrizione alla libera volontà delle due vittime. E per convincerci che si è in presenza di un assassinio collettivo molto superficialmente negato o camuffato, non dobbiamo fare altro che osservare la scena cruciale. Gli dèi sono schierati ai due lati, in due file minacciose. Sono loro che organizzano tutto, fissando ogni dettaglio. Agiscono sempre di comune accordo, parlano con una sola voce, prima per scegliere il secondo «volontario», e poi per ordinare alle due vittime di gettarsi «volontariamente» nel fuoco. Che cosa succederebbe se il volontario inadempiente non si decidesse infine a seguire l'esempio del compagno? Gli dèi che lo attorniano lo autorizzerebbero forse a riprendere il suo posto, come se niente fosse successo, oppure passerebbero a forme di convincimento più brutali?

L'idea che le vittime potrebbero sottrarsi del tutto al loro compito demiurgico non è verosimile. Se una di esse cercasse di fuggire le due file parallele di dèi formerebbero immediatamente il cerchio che farebbe precipitare il delinquente tra le fiamme, richiudendosi su di lui.

Chiedo al lettore di tenere bene a mente questa configurazione circolare o quasi circolare, che riapparirà con o senza il fuoco, con o senza vittima apparente, nella maggior parte dei miti di cui parlerò.

In sintesi: il sacrificio delle due vittime ci è presentato essenzialmente come atto libero, autosacrificio ma, in entrambi i casi, un elemento di costrizione intacca sottilmente tale libertà in due momenti diversi della sequenza dell'evento. Questo elemento di costrizione è decisivo poiché si aggiunge a tutto ciò che, già in questo testo, suggerisce un

fenomeno di persecuzione mitologizzato dalla prospettiva dei persecutori; tre stereotipi su quattro sono presenti e il quarto è fortemente evocato tanto dalla morte delle vittime, quanto dalla configurazione generale della scena. Se questa stessa scena apparisse come un quadro vivente e muto, non dubiteremmo che si tratta della messa a morte di vittime il cui consenso è l'ultima delle preoccupazioni dei sacrificatori. Tanto meno avremmo di che dubitarne, in quanto riconosceremmo in esso l'attività religiosa per eccellenza della civiltà azteca: il sacrificio umano. Alcuni specialisti azzardano la cifra di ventimila vittime all'anno, nel periodo della conquista di Cortés. Anche se questa stima fosse molto esagerata, il sacrificio umano avrebbe avuto, nondimeno, nella civiltà azteca un ruolo propriamente mostruoso. Questo popolo era costantemente impegnato a guerreggiare non per estendere il proprio territorio bensì per procurarsi le vittime necessarie agli innumerevoli sacrifici registrati da Bernardino da Sahagún.

Gli etnologi posseggono tutti questi dati da secoli, in verità fin dall'epoca in cui furono effettuate le prime decifrazioni della rappresentazione persecutoria nel mondo occidentale. Eppure non traggono le stesse conclusioni nei due casi.

Oggi meno che mai. Passano la maggior parte del tempo a minimizzare e addirittura a giustificare pienamente, nella civiltà azteca, quello che, nel proprio universo, a buon diritto condannano. Una volta ancora ritroviamo i due pesi e le due misure che caratterizzano le scienze dell'uomo quando si occupano di società storiche e di società etnologiche. La nostra impotenza a individuare nei miti una rappresentazione persecutoria ancora più mistificata della nostra non deriva soltanto dalla maggiore difficoltà dell'impresa, dalla trasfigurazione più compiuta dei suoi dati, ma deriva anche da una straordinaria ripugnanza, da parte dei nostri

intellettuali, a guardare le così dette società «etnologiche» con la stessa implacabilità che usano per la loro.

Certo, gli etnologi hanno un compito difficile. Al minimo contatto con la società occidentale e moderna le «loro» culture si frantumano come fossero di vetro, al punto che oggi non esistono quasi più. Questo stato di cose ha sempre comportato, e comporta ancora oggi, forme di oppressione rese ancora più amare dal disprezzo che le accompagna. Gli intellettuali moderni sono soprattutto ossessionati da tale disprezzo e si sforzano di presentare questi universi scomparsi sotto la luce migliore. Al punto che, talvolta, la nostra ignoranza diventa un vantaggio. Come potremmo altrimenti criticare il modo in cui queste popolazioni vivevano la propria religione? Noi non siamo in grado di contraddirli quando ci presentano le loro vittime come autentici volontari, credenti che immaginavano di prolungare l'esistenza del mondo lasciandosi massacrare senza aprir bocca. Presso gli Aztechi esiste insomma un'ideologia del sacrificio, e il nostro mito fa vedere chiaramente in che cosa essa consista.

Senza vittime, il mondo sarebbe immerso nell'oscurità e nel caos. Le prime vittime non bastano. Alla fine del brano che ho citato, il sole e la luna brillano nel cielo ma restano immobili; per costringerli a muoversi, bisogna sacrificare prima gli dèi tutti gli dèi senza eccezione, poi le folle anonime che li sostituiscono. Tutto si basa sul sacrificio.

Certamente «qualcosa di vero» c'è, nel mito della vittima consenziente, e il mito stesso ce lo mostra. Il dio fanfarone ha presunto troppo delle proprie forze; indietreggia nel momento cruciale: questo ritrarsi suggerisce che non tutte le vittime erano così consenzienti come gli etnologi vorrebbero credere.

Alla fine "Tecuciztecatl" vince la propria codardia, e l'esito diverso tra i suoi primi tentativi e quello finale è dovuto all'esempio datogli dal suo compagno. Emerge qui in piena luce la forza che domina gli uomini che vivono in società: l'imitazione, il mimetismo. Fin qui non ne ho parlato perché volevo dimostrare nel modo più semplice quanto sia pertinente la nozione di assassinio collettivo per l'interpretazione della mitologia; volevo attirare l'attenzione soltanto sui dati strettamente indispensabili, e il mimetismo, in verità, non lo è. Segnalo ora la parte notevole che ad esso attribuisce il nostro mito.

E' la volontà di superare tutti gli altri dèi, è lo spirito di rivalità mimetica che, visibilmente, spinge il futuro dio-luna a dichiararsi volontario. Pretende di essere senza rivali, il primo di tutti, di servire da modello agli altri, ma di essere, egli stesso, senza modelli. Questa è una "hybris", una forma di desiderio mimetico così esasperata da pretendersi al di là di ogni mimetismo, da non volere altro modello se non se stesso. Se il dio-luna non può ubbidire all'ingiunzione di gettarsi nel fuoco è perché, evidentemente, dopo aver ottenuto quel primo posto da lui rivendicato, si trova all'improvviso privo di un modello. Benché non possa più ispirarsi a nessuno, deve guidare gli altri; ma non ne sarà capace per la stessa ragione che lo ha spinto a rivendicare il primo posto: egli è troppo puramente mimetico. Al contrario, il secondo dio, il futuro sole, non ha cercato di mettersi in luce; è meno istericamente mimetico e per questo, giunto il suo turno, egli prende risolutamente l'iniziativa che il suo confratello non ha saputo prendere; egli può dunque servire da modello e efficace a colui che non è in grado di agire senza modello.

Ovunque, nel mito, gli elementi mimetici circolano in modo sotterraneo. Il moralismo della fiaba non li esaurisce; il

contrasto tra i due personaggi si iscrive nel cerchio più vasto di un'altra imitazione, quella degli dèi riuniti, mimeticamente unificati, che governa l'insieme della scena. Tutto quello che fanno gli dèi è perfetto poiché unanime. Il gioco fra libertà e costrizione risulta in fin dei conti inestricabile, perché è subordinato alla potenza mimetica di tutti gli dèi riuniti. Ho parlato di un agire libero nel caso di colui che, in risposta all'appello degli dèi, si offre volontario o si getta senza esitazione nel fuoco, ma questa libertà è tutt'una con la volontà divina che dice sempre: «Su, buttati nel fuoco». Non si ha mai altro che imitazione e - più o meno rapida, più o meno diretta - di questa volontà. La volontà spontanea si fa tutt'una con l'esempio irresistibile, con la potenza ipnotica dell'esempio. Per il piccolo "buboso", le parole degli dèi «Su, buttati nel fuoco» si cambiano immediatamente in azione; hanno già una forza esemplare. Per l'altro dio, le parole non bastano; a esse deve aggiungersi lo spettacolo dell'azione stessa. "Tecuciztecatl" si getta nel fuoco poiché vede il suo compagno gettarvisi. Poco fa ci sembrava il più mimetico, ma forse, in definitiva, non era meglio definirlo il meno mimetico dei due?

La collaborazione mimetica delle vittime con i loro carnefici si perpetua nel Medioevo e persino nella nostra epoca, ma in forme più deboli. Le streghe, nel Cinquecento, scelgono il rogo da sole; le hanno ben convinte dell'orrore dei loro misfatti. Gli eretici stessi richiedono frequentemente il supplizio che meritano per le loro abominevoli credenze; non concederglielo sarebbe una mancanza di carità. Anche nella nostra epoca le vipere lubriche di tutti gli stalinismi confessano, anche più di ciò che si chiede loro di confessare, e si rallegrano del giusto castigo che le aspetta. Non credo che la paura basti a spiegare questo tipo di comportamento. Già Edipo si unisce all'accordo unanime che fa di lui la più

abominevole delle sozzure; vomita se stesso e supplica la città di Tebe di vomitarlo realmente.

Quando questi atteggiamenti rispuntano nella nostra società, ci rifiutiamo con indignazione di farcene complici, ma li accettiamo senza scomporci quando si tratta degli Aztechi o di altri popoli primitivi. Gli etnologi ci descrivono con l'acquolina in bocca la sorte invidiabile di quelle vittime. Nel periodo che precede il loro sacrificio, esse godono di privilegi straordinari e con serenità, forse perfino con gioia, vanno incontro alla morte. Jacques Soustelle, tra gli altri, raccomanda ai suoi lettori di non interpretare questa carneficina religiosa alla luce dei nostri concetti. L'orribile peccato di etnocentrismo è in agguato e, qualunque cosa avvenga nelle società esotiche, bisogna astenersi da un qualsiasi giudizio negativo (3).

Benché sia lodevole preoccuparsi di «riabilitare» mondi misconosciuti, bisogna farlo con discernimento. Gli eccessi attuali fanno a gara, quanto a ridicolaggine, con l'ampollosità orgogliosa di una volta, ma in senso contrario.

In fondo, è ancora la vecchia condiscendenza: a queste società noi non applichiamo gli stessi criteri che applichiamo a noi stessi ma, questa volta, grazie a una inversione demagogica assai tipica del nostro tempo. O le nostre fonti non valgono niente, quindi non dobbiamo far altro che tacere e non sapremo mai nulla di certo sugli Aztechi; oppure esse valgono qualcosa, quindi siamo obbligati per onestà a concludere che la religione di questo popolo non ha certo usurpato il suo posto nel museo universale dell'orrore umano. Lo zelo antietnocentrico va fuori strada quando giustifica le orge sanguinose con l'immagine visibilmente ingannevole che esse danno di se stesse.

Anche se permeato di ideologia sacrificale, il mito atroce e magnifico di Teotihuacán reca in sé una tacita testimonianza

contro questa visione mistificatrice. Se c'è qualcosa che può dare una nota umana a questo testo, non è certo il falso idillio tra le vittime e i loro carnefici che il neorousseauismo e il neonietzscheanesimo dei due dopoguerra propongono così fastidiosamente. A questa visione ipocrita, pure senza arrivare a contraddirla apertamente, si oppongono quelle esitazioni, da me sottolineate, di fronte alle false evidenze che le circondano; l'inquietante bellezza di questo mito è inseparabile da una sorta di vibrazione che lo pervade tutto. Occorre amplificare questa vibrazione per far vacillare l'edificio e costringerlo a crollare.

NOTE AL CAPITOLO 5.

(1). P.p. 101-103 [trad. it. "La parte maledetta", Bertani, Verona, 1972].

(2). J. Delumeau, "La peur en Occident", cit., p. 107 [trad. it. "La paura in Occidente", cit., p. 167].

(3). "La vie quotidienne des Aztèques", Hachette, Paris, 1955, p.p. 126-29

[trad. it. "Vita quotidiana degli Aztechi", Il Saggiatore Milano, 1965, p.p. 140-44].

6. ASI, CURETI E TITANI

Ho appena commentato un mito in cui manca l'assassinio collettivo, ma non mi sembra che questa mancanza sia di grande vantaggio per gli avversari della mia causa. Non solo, ma poiché finora non ho fatto molti esempi e mi si rimprovera, non a torto, di non farne abbastanza, ne darò diversi e li sceglierò tutti tra i miti o tra le varianti mitiche, peraltro innumerevoli, che evitano in modo visibile, quasi caricaturale, di definire come assassinio collettivo una scena assolutamente centrale e che tuttavia esige, come si vedrà, tale definizione.

Questa scena si presenta sempre allo stesso modo: gli assassini in cerchio intorno alla loro vittima, ma sostituisce al senso evidente altri significati molto vari, che hanno in comune soltanto la caratteristica di non segnalare l'assassinio collettivo stesso.

Il mio secondo esempio appartiene alla mitologia scandinava. Baldr è il migliore di tutti gli dèi, privo di ogni difetto, ricco di ogni virtù e incapace di violenza. Certi sogni inquietanti lo avvertono che su di lui pesa una minaccia di morte. Confida la sua angoscia agli Asi, suoi compagni, che decidono di «chiedere per Baldr salvaguardia contro ogni pericolo». Per ottenere questo risultato, Frigg, sua madre, «fa giurare a tutti gli esseri animati ed inanimati - fuoco, acqua, metalli, pietre, terra, legno, malattie, quadrupedi, uccelli,

serpenti [...] - di non fargli del male. Così protetto, Baldr si diverte con gli Asi, sulla pubblica piazza, in un gioco stupefacente. Gli scagliano addosso dei proiettili, gli vibrano colpi di spada: nulla lo ferisce».

Il riassunto che ho appena citato è di Georges Dumézil in "Mythe et épopée" (1).

Nessuno può stupirsi se l'eminente esegeta definisce stupefacente questo gioco al quale si abbandonano gli Asi. Egli utilizza per lo stesso gioco divino a Itri due epiteti, «spettacolare» e «truccato». Suscita quindi la nostra curiosità, ma non fa niente per soddisfarla. Che cosa può provocare il nostro stupore di fronte a un simile spettacolo in un mito? Si tratta di una scena eccezionale o al contrario di una scena del tutto consueta, del tutto banale, ma provvista di un significato inconsueto? In effetti il gioco sembra truccato, ma non oseremmo definirlo tale se non lasciasse trasparire qualcos'altro all'infuori di se stesso, un'altra scena che in genere non è affatto dissimulata, e che è necessariamente ben conosciuta da tutti i mitologi, anche se non la documentano e non la nominano mai, perlomeno in maniera diretta. Facendo intendere che il gioco degli Asi è truccato, senza però spiegare quel che ha in mente, possiamo dire che Dumézil parla anche lui di questa scena sia pure in modo indiretto. Si tratta, naturalmente, dell'assassinio collettivo. Se Baldr non fosse invulnerabile, ovviamente non sopravviverebbe al trattamento che gli infliggono gli Asi; si verificherebbe l'evento che il dio teme e che tutti gli Asi temono con lui. Baldr morirebbe, vittima come tante altre divinità di un assassinio collettivo. Il mito di Baldr non si distinguerebbe, così, in nulla dagli innumerevoli miti in cui il dramma centrale consiste nell'assassinio collettivo.

Lungi dal dire qualcosa di veramente originale e inatteso, lo spettacolo di questo mito ci stupisce, il suo gioco ci sembra

truccato perché esso è in tutto e per tutto simile alla rappresentazione più consueta e risaputa di tutte le mitologie, l'assassinio collettivo. La convenzione di un Baldr invulnerabile ha semplicemente trasformato la rappresentazione dell'assassinio in un gioco inoffensivo.

Si tratta forse di una semplice coincidenza, di una somiglianza fortuita? Il seguito ci dimostra che non è così. Per capire che questo mito conserva di necessità rapporti molto stretti con i miti caratterizzati "da un assassinio collettivo", bisogna arrivare sino alla fine: vedremo così che il gioco degli Asi, in teoria inoffensivo, avrà le stesse conseguenze che avrebbe qualora si svolgesse "sul serio". Baldr cade, colpito a morte da uno di questi dèi che, secondo le apparenze, si comportano come se avessero l'intenzione di ucciderlo, mentre il mito pretende che non è affatto vero per ragioni che forse non è impossibile cogliere.

Che cosa è successo, dunque? Per saperlo, proseguiremo la nostra lettura di "Mythe et épopée". C'è un dio, o piuttosto un demone, Loki (il "trickster" o «briccone» della mitologia scandinava), che non partecipa al gioco truccato e cerca anzi di disturbarlo. Fedele alle sue fonti, Dumézil scrive: «Quello spettacolo dispiacque a Loki». In tutti gli spettatori il linciaggio simulato di Baldr suscita forti reazioni, in Loki il dispiacere, in Dumézil lo stupore. Ed è colpa di Loki naturalmente, è sempre colpa di Loki se il linciaggio simulato di Baldr, il gioco infantile di questi eccellenti Asi conduce in fin dei conti alle stesse conseguenze di un vero e proprio linciaggio.

«Il "trickster" scandinavo [...] si traveste da donna e va a chiedere a Frigg se il giuramento universale di non fare alcun male a Baldr non ammetta per caso un'eccezione. E viene a sapere da Frigg che un giovane germoglio chiamato "mistilteinn" (germoglio di vischio) le era sembrato così

giovane che non gli aveva chiesto di prestar giuramento. Loki si impossessa del germoglio e, tornato al "thing" [il luogo sacro ove si svolge il linciaggio], lo consegna al fratello cieco di Baldr Hodhr, che fino allora si era astenuto dal colpire il fratello perché non era in grado di vederlo; ma Loki guida la sua mano verso la vittima che muore assassinata da un semplice germoglio di vischio».

La perfidia di Loki, dunque, annulla l'effetto delle misure prese dagli dèi per «proteggere» Baldr da ogni violenza. Perché questo mito imbocca una strada così bizzarra e inconsueta per giungere allo stesso risultato o quasi, di molti altri miti, ovvero alla morte violenta di un dio colpito da altri dèi, tutti suoi compagni coalizzati contro di lui? Poiché si tratta di un risultato assai comune, perché non usare la strada più comune per raggiungerlo?

L'unica risposta a mio parere verosimile e persino concepibile è che la versione del mito da noi analizzata "non è la versione primaria". Bisogna probabilmente innestarla su versioni più antiche che vedevano in Baldr la vittima dell'assassinio collettivo più banale, più 'classico' che vi sia. Essa è dovuta probabilmente a gente che non tollerava più la rappresentazione tradizionale di questo assassinio perché faceva di tutti gli dèi, a eccezione della vittima, degli autentici criminali. Il pantheon originario non si differenzia da una volgare banda di assassini, e i fedeli, in un certo senso, non ne vogliono più sapere: ma non ne hanno altri e, per mille altre ragioni, ci tengono, sono anzi appassionatamente legati alle loro rappresentazioni religiose. Vogliono conservare queste rappresentazioni e al tempo stesso disfarsene, o piuttosto sconvolgerle da capo a fondo, perché vogliono eliminare lo stereotipo essenziale della persecuzione, l'assassinio collettivo. Il tentativo di conciliare questi due imperativi

sfocia così in miti come quello di Baldr, costruiti in maniere assai curiose.

La soluzione sta nell'affermare che gli antenati hanno ben visto quel che c'era da vedere nell'epifania primordiale, ma "l'hanno interpretato male". Ingenui e barbari com'erano, non hanno colto la sottigliezza di ciò che era accaduto.

Hanno creduto che si trattasse di un assassinio collettivo. Sono cascati nella trappola tesa loro dal demoniaco Loki, unico vero assassino e per giunta ingannatore. Loki diventa l'unico ricettacolo della violenza che prima era ripartita in ugual misura tra tutti i partecipanti al linciaggio e che diventa francamente perversa se si concentra in un solo individuo. La reputazione del solo Loki, insomma, è sacrificata alla riabilitazione di tutti gli altri dèi. La scelta di Loki ha in sé qualcosa di paradossale se è vero, come a me sembra, che Loki è l'unico tra tutti gli dèi a non partecipare al linciaggio nella scena originaria.

A quel che sembra, si deve dunque supporre una manipolazione del mito a detrimento morale di un solo dio e a beneficio di tutti gli altri. La volontà di discolpare gli assassini originari è rivelata anche da diversi indizi supplementari nello strano modo in cui avviene l'uccisione effettiva di Baldr.

Tutti i dettagli della vicenda sono chiaramente destinati ad annullare il più possibile la responsabilità di colui che maggiormente rischia di passare per un criminale, perché è per mano sua (egli è d'altronde designato come l'assassino mediante la mano, "handbani") che Baldr muore.

Nell'assassinio in linea di principio collettivo non tutti i partecipanti sono ugualmente colpevoli; se si riesce a identificare colui che ha inferto il colpo fatale, la sua responsabilità sarà incomparabilmente maggiore. Il mito raddoppierà i suoi sforzi al fine di scagionare Hodhr per la

sola ragione evidente che, essendo colui che dà il colpo fatale, è il più colpevole di tutti.

Per discolparlo occorrerà fare uno sforzo molto maggiore rispetto a quell o che occorre per discolpare tutti gli altri dèi messi insieme.

Basta ammettere questo disegno perché tutti i dettagli dell'assassinio, senza eccezione, si chiariscano. Tanto per cominciare, Hodhr è cieco: «fino all ora si era astenuto dal colpire il fratello perché non era in grado di vederlo». Perché lo colpisca bisogna guidare la sua mano verso il bersaglio, ed è Loki, ovviamente, che gli farà questo favore. Hodhr non ha alcun motivo per pensare che il suo colpo potrebbe uccidere Baldr. Come gli altri dèi, crede questo suo fratello invulnerabile a qualsiasi proiettile o arma. E per rassicurar lo ancora di più, se possibile, l'oggetto che Loki gli mette tra le mani è il più leggero di tutti, troppo insignificante perché la sua metamorfosi in arma fatale appaia verosimile. Neppure il fratello più attento al benessere e alla sicurezza del fratello potrebbe prevedere le terribili conseguenze della sua condotta se agisse come Hodhr. Insomma, per scagionare quest'ultimo, il mito accumula una scusa sull'altra. Invece del semplice disconoscimento che appare sufficiente nel caso degli altri dèi, la responsabilità di Hodhr è oggetto di almeno tre disconoscimenti successivi. E ogni volta, a farne le spese è Loki. Tre volte colpevole, insomma, dell'assassinio di cui è tecnicamente innocente, Loki manipola cinicamente lo sventurato Hodhr, tre volte innocente, lui, dell'assassinio di cui è il solo tecnicamente colpevole.

Chi vuole dimostrare troppo non dimostra niente. Quello che avviene nel mito di Baldr fa pensare all'imprudente eccesso di scuse di coloro che hanno qualcosa da farsi perdonare. Essi non si rendono conto che un'unica scusa, anche mediocre, vale più di molte, tutte eccellenti. Quando si

cerca di ingannare il proprio pubblico, bisogna evitare di fargli capire, appunto, che si cerca di ingannarlo.

E' sempre il desiderio di dissimulare troppo bene che rivela la dissimulazione.

Questo desiderio diventa tanto più visibile quanto più fa sparire intorno a sé tutto ciò che potrebbe distrarci da esso e ci riporta subito alla cosa dissimulata. Nulla è più atto a destare sospetti quanto i fattori di irresponsabilità bizzarramente accumulati sul capo del vero colpevole.

E' possibile, come si vede, dare una lettura del mito di Baldr che spieghi tutti, senza eccezione, i dettagli del mito partendo da un principio unico, il più economico e il più semplice che vi sia; ma questo è possibile solo se si va a cercare questo principio, se non nell'assassinio collettivo reale, per lo meno nella ripugnanza rivelatrice che la sua rappresentazione ispira. Il mito è visibilmente ossessionato e completamente determinato da questa rappresentazione che pur tuttavia non appare da nessuna parte nei temi che esso ci propone. A credere ai mitologi attuali, questo mito si sbaglia. Non ha nessuna ragione valida di respingere la rappresentazione dell'assassinio collettivo perché l'assassinio collettivo non ha parte alcuna nella mitologia. Non meno impressionante è la constatazione che il mito di Baldr non tiene in alcun conto il dogma contemporaneo. Lo strutturalismo è l'ultima delle sue preoccupazioni.

Penso che sia giusto lasciar parlare i miti, soprattutto se le cose che hanno da dire contraddicono i nostri preconcetti.

Bisogna dimostrare adesso che il mito di Baldr non costituisce qualcosa di aberrante, un'eccezione unica nella mitologia. Si trovano cose analoghe non ovunque, ma in un certo numero di tradizioni importanti, troppo vicine a quella che abbiamo appena visto riguardo al loro probabile intento e, contemporaneamente, troppo diverse riguardo alla

soluzione adottata e al contenuto tematico della versione giunta fino a noi per non rafforzare l'idea che deve esistere nell'evoluzione di questi sistemi uno stadio di elaborazione e di adattamento caratterizzato dalla cancellazione della nozione di «assassinio collettivo». Questa volontà di cancellazione è molto spettacolare perché si giustappone di regola a un conservatorismo religioso preoccupato di preservare l'integrità, o quasi, di rappresentazioni anteriori, il cui oggetto non può essere altro che l'assassinio collettivo stesso.

Farò dunque un secondo esempio tratto, questa volta, dalla mitologia greca. Si tratta della nascita di Zeus. Il dio Crono divora tutti i suoi figli e sta cercando l'ultimo nato, Zeus, che Rea, la madre, gli ha sottratto. I Cureti, feroci guerrieri, nascondono il bambino disponendosi in cerchio intorno a lui.

Terrorizzato, il piccolo Zeus piange così forte che il padre potrebbe rintracciare il suo nascondiglio. Per coprire la sua voce e ingannare l'orco divoratore, i Cureti fanno cozzare le loro armi e si comportano nella maniera più rumorosa e minacciosa possibile (2).

Più il bambino ha paura e le sue grida si fanno acute, più i Cureti per proteggerlo devono comportarsi in modo da aumentare questa paura. Appaiono quindi tanto più spaventosi quanto più rassicurante e protettivo è, in realtà, il loro comportamento. Si direbbe che si sono disposti in cerchio intorno al bambino per metterlo a morte: in verità è per salvargli la vita.

Una volta ancora la violenza collettiva è assente dal mito; ma essa non è assente alla stregua di tante altre cose ugualmente assenti alle quali questo mito non fa pensare; è assente in modo analogo, ma non identico a quello che ho appena analizzato nel mito di Baldr. Disposti in cerchio intorno al bambino, i Cureti ci ricordano la configurazione e il comportamento caratteristici dell'assassinio collettivo.

Cos'altro possiamo immaginare di fronte a queste grida selvagge e a queste armi impugnate torno torno in direzione di un essere senza difesa? Se si trattasse di uno spettacolo senza parole, di un quadro vivente, non esiteremmo ad attribuirgli il senso che il mito rifiuta di attribuirgli. Parimenti al gioco truccato degli Asi o al suicidio degli Aztechi, la mimica dei Cureti e la reazione spaventata del bambino assomigliano, fin dove il paragone è possibile, al dramma che statisticamente domina la mitologia mondiale. Ma questo mito, così come quello di Baldr, ci assicura che si tratta di una rassomiglianza illusoria. Sembrerebbe già antropologia contemporanea.

Per eliminare dalla scena il suo significato violento, entrambi i miti conferiscono al gruppo degli assassini un ruolo di «protettori». Ma la rassomiglianza non va oltre. Nel mito scandinavo l'assassinio collettivo presentato come non reale ha le stesse conseguenze di un assassinio reale. Nel mito greco non si ha più alcuna conseguenza. La dignità di Zeus è incompatibile con una morte per mano dei Cureti. Anche in questo caso suppongo debba esistere una versione più primitiva di questo mito che includeva un assassinio collettivo. Una metamorfosi l'ha privata di questo assassinio senza modificare o modificandone il meno possibile le rappresentazioni che lo esprimevano. Il problema è lo stesso, ma la soluzione greca è insieme più elegante e radicale della soluzione scandinava. Riesce a dare un significato protettore alla stessa scena del linciaggio, al cerchio che i linciatori formano intorno alla loro vittima. Il mito scandinavo non aveva altra via d'uscita, lo abbiamo visto, se non quella di presentare come puramente ludico un comportamento che persino gli osservatori più refrattari alla problematica dell'assassinio collettivo riconoscono che deve essere «truccato», ossia che deve possedere "un altro senso".

Le due soluzioni sono troppo originali perché uno dei due miti abbia influenzato l'altro. Si tratta di due pensieri religiosi che tendono non proprio allo stesso risultato, ma a due risultati molto analoghi, in uno stadio analogo della loro evoluzione. Di fronte a questo genere di cose, non bisogna esitare a ribatire l'idea di un'evoluzione della mitologia o piuttosto, come vedremo, a ricorrere all'idea di rivoluzioni successive riservate, d'altronde, ad un numero ristretto di tradizioni religiose.

Come il mito di Baldr, quello dei Cureti deve provenire da interpreti sinceramente convinti di aver ricevuto la loro tradizione mitologica in una forma alterata. L'assassinio collettivo sembra loro troppo scandaloso per essere autentico e non credono di falsificare i testi quando reinterpretano a modo loro la scena che lo conteneva. Anche qui sembra sia la trasmissione a essere colpevole. Invece di trasmettere fedelmente la tradizione che avevano ricevuta, gli antenati l'hanno probabilmente corrotta perché erano incapaci di comprenderla. Anche qui la violenza, che una volta era spartita tra tutti gli assassini, è rigettata su un unico dio, Crono, che a causa di questo trasferimento diventa propriamente mostruoso. Questo genere di caricatura non si trova, generalmente, in quei miti dove figura la rappresentazione dell'assassinio collettivo. Si opera in essi una certa spartizione del "bene" e del "male": il dualismo morale sorge congiuntamente alla cancellazione della violenza "collettiva". Il fatto che il male sia rigettato su un dio della generazione precedente, nella mitologia olimpica, riflette probabilmente la concezione negativa da parte della nuova sensibilità religiosa nei confronti della rappresentazione che essa trasforma.

Ho appena dato del mito di Zeus e dei Cureti una lettura interamente basata su un'assenza, quella dell'assassinio

collettivo. Ho trattato tale assenza come se si trattasse di un dato certo mentre resta un dato inevitabilmente speculativo, più speculativo che nel caso di Baldr perché Zeus, a differenza di Baldr, viene risparmiato e le conseguenze dell'assassinio collettivo non sono presenti.

Benché rafforzata dalla somiglianza dei due miti, la mia interpretazione del mito greco è sicuramente più debole di quella del mito scandinavo. Per migliorarla, bisognerebbe scoprire, in prossimità del nostro mito, un secondo mito il più possibile simile e tuttavia differente per non aver cancellato l'assassinio collettivo del bambino divino; il secondo mito dovrebbe lasciar sussistere nella pienezza del senso originario la scena abilmente trasfigurata nel mito dei Cureti. Le probabilità che questa trasfigurazione sia reale e che la mia interpretazione sia esatta ne verrebbero accresciute. E' forse chiedere troppo? Niente affatto. Esiste, nella mitologia greca, un mito perfettamente omologo a quello dei Cureti, fatta eccezione per una cosa: la violenza collettiva vi appare e si esercita proprio su un bambino divino; inoltre, possiede ancora il senso che "manca chiaramente" nel mito dei Cureti. Giuocate voi:

Per attirare il piccolo Dioniso nel loro cerchio, i Titani agitano certi ninnoli. Sedotto da questi oggetti scintillanti, il bambino si fa avanti e il cerchio mostruoso si richiude su di lui. Tutti insieme, i Titani assassinano Dioniso; dopodiché lo fanno cuocere e lo divorano. Zeus, padre di Dioniso, fulmina i Titani e resuscita suo figlio (3).

Dai Cureti ai Titani, la maggior parte dei significati s'invertono. Protettore nel mito dei Titani, il padre è distruttore e cannibale in quello dei Cureti; distruttrice e cannibale nel mito dei Titani, la collettività è protettrice e in quello dei Cureti. In entrambi i miti, davanti al bambino vengono agitati alcuni oggetti. Apparentemente inoffensivi,

ma in realtà mortali nel caso dei Titani, sono apparentemente mortali ma in realtà inoffensivi nel caso dei Cureti.

La mitologia è un gioco di trasformazioni. E' stato Lévi-Strauss a dimostrarlo veramente, e il suo contributo è prezioso. Ma l'etnologo immagina, a torto mi pare, che il passaggio si possa sempre fare in qualsiasi senso. Tutto si situa sullo stesso piano. Nulla di essenziale è mai vinto né perso. Non esiste un indicatore di direzione del tempo.

Si vede qui chiaramente l'insufficienza di questa concezione. I nostri due miti sono effettivamente l'uno la trasformazione dell'altro: l'ho appena mostrato.

Dopo aver mischiato le carte, il prestigiatore le dispone una seconda volta in ordine diverso. Si ha l'impressione che siano tutte lì, ma è proprio così? Se guardiamo meglio, scopriremo che in realtà ne manca sempre una, sempre la stessa, la rappresentazione dell'assassinio collettivo. Tutto ciò che di diverso accade è subordinato a questa scomparsa, e limitarsi a considerare soltanto il rimescolamento delle carte significa limitarsi all'inessenziale. E d'altra parte è impossibile capirlo sino in fondo se non si capisce a quale segreto disegno esso corrisponda.

L'analisi strutturalista si basa sul principio unico dell'opposizione binaria differenziata. Questo principio non permette di individuare nella mitologia l'importanza fondamentale del tutti contro uno della violenza collettiva. Lo strutturalismo vi vede soltanto un'opposizione tra tante altre e la riporta alla legge comune. Non dà nessun significato particolare alla rappresentazione della violenza quando è presente e, a fortiori, quando non è presente. Il suo strumento d'analisi è troppo rudimentale per comprendere ciò che si perde nel corso di una trasformazione come quella che ho appena rilevato. Se il prestigiatore mischia le carte a lungo e le fa vedere in un ordine diverso, è per impedirci di pensare a

quella che ha fatto sparire e per farci di menticare questa sparizione se per caso l'avessimo notata. Il prestigiatore mitologico e religioso ha nei nostri strutturalisti un ottimo pubblico. Come potrete bbero, i nostri mitologi, accorgersi del trucco, in una scena che fanno di tutto per non vedere?

Rilevare la scomparsa dell'assassinio collettivo nel passaggio dal mito dei Titani a quello dei Cureti, significa comprendere che questo genere di trasformazione può verificarsi soltanto in un senso, quello appena indicato.

L'assassinio collettivo può certamente sparire dalla mitologia, anzi è quello che fa sempre; ma una volta scomparso è evidente che non può più riapparire, non rispunterà più, da qualche rimescolamento di carte, armato di tutto punto, come Minerva che esce dalla testa di Giove. Una volta che un mito è passato dalla forma Titani alla forma Baldr o alla forma Cureti, il ritorno alla forma anteriore non avviene mai; è inconcepibile. In altre parole, vi è una storia della mitologia. Posso riconoscere questo fatto senza ricadere nelle vecchie illusioni dello storicismo. E' da un'analisi esclusivamente testuale e 'strutturale' che scaturisce la necessità di tappe storiche o, se si preferisce, diacroniche. La mitologia cancella l'assassinio collettivo, ma non lo reinventa perché, evidentemente, non lo ha mai inventato.

Tutto questo non mira assolutamente a suggerire che il mito dei Cureti nasca dal mito dei Titani, che esso sia la trasformazione di questo mito e non di un altro. Vi sono abbastanza assassini collettivi sparsi nella mitologia per che sia necessario ricorrere a uno in particolare. D'altronde, considerando meglio il mito dei Titani, ci accorgiamo che corrisponde a una visione religiosa non molto divergente, forse, da quella del mito di Zeus e, anche se ha mantenuto la rappresentazione dell'assassinio collettivo, deve essere stato oggetto di una qualche manipolazione. In effetti vi

ritroviamo, sempre a profitto di Zeus , la stessa spartizione del "bene" e del "male" che troviamo nel mito dei Cureti. La violenza collettiva rimane, ma è dichiarata malvagia allo stesso modo del cannibalismo. Come nel mito dei Cureti, la violenza è attribuita a una generazione mitologica più antica, vale a dire ad un sistema religioso ormai percepito come 'selvaggio' o 'primitivo'.

Di fronte al mito dei Titani, i bambini e le persone ingenui provano un senso di spavento, e quasi indietreggiano. I nostri etnologi moderni direbbero che si lasciano dominare dall'affettività. Anch'io ricado, mi dicono, in un'etnologia già "affettiva", destinata, senza fallo, all'incoerenza sentimentale. Come i romanzieri realisti del 1850, le nostre scienze dell'uomo considerano la freddezza e l'impassibilità lo stato d'animo più idoneo all'acquisizione di un sapere veramente scientifico. L'esattezza matematica delle cosiddette scienze

'rigorose' suscita un'ammirazione che spesso induce a prendere troppo alla lettera la metafora del rigore. La ricerca disdegna dunque i sentimenti, che per altro non può eliminare senza rischio perché hanno una parte preponderante nell'oggetto stesso che studia, ossia in questo caso il testo mitologico. Anche se si potesse mantenere una separazione completa tra l'analisi delle 'strutture'

e l'affettività, non vi sarebbe alcun interesse a mantenerla. Per afferrare il segreto delle trasformazioni mitologiche nei nostri due esempi, bisogna tener conto di sentimenti che l'etnologia disprezza. Fare i rigorosi per non sembrare disarmati, significa in realtà privarsi delle migliori armi.

I nostri veri trionfi sulla mitologia non hanno niente a che vedere con questa falsa impassibilità. Risalgono a un'epoca in cui la scienza senza coscienza non esisteva, e sono l'opera anonima di coloro che, per primi, si levarono contro la caccia

alle streghe e criticarono le rappresentazioni persecutorie delle folle intolleranti.

Persino sotto il profilo di una lettura esclusivamente formale e di tutto ciò che viene considerato il punto forte della scuola attuale, non si possono raggiungere risultati soddisfacenti senza tener conto sia dell'assassinio collettivo quando è presente, sia del malessere motivato dalla sua scomparsa quando non è presente: è intorno alla sua assenza che si organizzano ancora tutte le rappresentazioni. Se non si vuol vedere questo malessere, non si potranno mai evidenziare "neppure gli aspetti strettamente combinatori e trasformativi dei rapporti tra alcuni miti".

NOTE AL CAPITOLO 6.

(1). Paris, 1968, p. 224 [trad. it. "Mito e epopea", Einaudi, Torino, 1982, p. 216].

(2). Strabone, X, 468. Jane Harrison, "Themis", Cambridge, 1912.

(3). M. Eliade, "Histoire des idées et des croyances religieuses", cit., I, p.p. 382-87 [trad. it. "Storia delle credenze e delle idee religiose", cit., I, p.p. 398-403].

7.

I CRIMINI DEGLI DEI

La volontà di cancellare le rappresentazioni della violenza governa l'evoluzione della mitologia. Per rendersene ben conto è necessario seguire questo processo al di là della tappa che ho appena definita. In questa prima tappa è in gioco soltanto la violenza "collettiva"; ogni volta che scompare, lo abbiamo visto, le viene sostituita una violenza "individuale". C'è poi una seconda tappa, in particolare nell'universo greco e romano, che consiste nel sopprimere persino la violenza individuale; ogni forma di violenza appare ormai insopportabile nella mitologia. Coloro che valicano questa tappa, lo sappiano o no - e nella maggior parte dei casi, sembra proprio che non lo sappiano - perseguono tutti un solo e identico scopo: l'eliminazione delle ultime tracce dell'assassinio collettivo, l'eliminazione di ogni traccia di queste tracce, se così possiamo esprimerci.

L'atteggiamento di Platone è particolarmente rilevante per la chiarificazione di questo punto. In un passo della "Repubblica" questa volontà di cancellare la violenza mitologica è molto esplicita; si esercita, in modo peculiare, sul personaggio di Crono in un passo che si riallaccia direttamente all'analisi che ho appena conclusa:

«Quanto agli atti [...] di Crono e a quel che egli subì da parte del figlio, neanche se fosse la verità si dovrebbe, a parer mio, narrarli con una simile leggerezza a persone ingenuie e

sprovviste di giudizio, ma piuttosto tacerli del tutto; e se esistesse comunque un qualche obbligo di parlarne, bisognerebbe farlo usando le formule segrete dei Misteri, per un uditorio il più ristretto possibile, e dopo aver sacrificato non un porco ma qualche vittima immensa e difficilmente procurabile, di modo che al minor numero di persone accadesse di udire queste cose!». 'Lo credo anch'io,' disse [Adimanto] 'simili racconti, questi almeno, sono molto scabrosi'» (1).

A scandalizzare Platone non è più l'assassinio collettivo, già scomparso, bensì la violenza individuale che costituisce il segno spostato di questa scomparsa.

Questa volontà di eliminazione, per il fatto stesso che è esplicita, assume le forme di una vera censura, di un'amputazione deliberata del testo mitologico.

Essa non ha più la forza di una riorganizzazione strutturale né la coerenza straordinaria che possedeva nello stadio precedente. Proprio per questo fallisce nel modificare il testo mitologico. E proprio perché ne prevede il fallimento, Platone propone una sorta di compromesso accompagnato da precauzioni religiose di grande interesse. La raccomandazione di sacrificare una vittima molto grande e preziosa non è motivata semplicemente dalla preoccupazione di ridurre al minimo il numero degli iniziati ai misfatti di Crono e di Zeus. Nel contesto di una religione ancora sacrificale essa corrisponde a ciò che ci si può aspettare da uno spirito sinceramente religioso che si confronti con una violenza di cui teme la potenza contaminatrice; per controbilanciare questa violenza, è necessaria una violenza paragonabile, ma legittima e santa, vale a dire l'immolazione di una vittima che sia la più grande possibile. Nel testo di Platone, insomma, si chiude sotto i nostri occhi, in modo quasi esplicito, il cerchio della violenza e del sacro.

La censura richiesta da Platone non si è mai imposta nella forma da lui immaginata; ma si è comunque imposta e si impone tuttora sotto altre forme ancor più efficaci, ad esempio quella rappresentata dalla disciplina etnologica. La tappa platonica, contrariamente alla precedente, non giunge a una vera e propria rielaborazione del mito ma ha comunque un carattere fondatore: viene fondata un'altra cultura, non più propriamente mitologica ma 'razionale' e 'filosofica', è il testo stesso della filosofia.

La condanna della mitologia si ritrova in numerosi autori antichi, generalmente in forme banalizzanti derivate da Platone stesso, ma che illuminano in modo mirabile la vera natura dello scandalo. Varrone, ad esempio, distingue una «teologia dei poeti» che gli sembra particolarmente infelice perché propone all'ammirazione dei fedeli «dèi ladri, dèi adulteri, dèi schiavi ai servizi o di un uomo; per farla breve, si attribuiscono agli dèi tutti i disordini nei quali cade l'uomo, persino l'uomo più spregevole» (2).

Ciò che Varrone, dopo Platone, chiama teologia dei poeti, è il sacro veramente primitivo, ossia il sacro duplice che unisce il maledetto e il benedetto. Tutti i passi di Omero criticati da Platone documentano gli aspetti sia malefici sia benefici della divinità. La volontà differenziatrice di Platone non tollera questa ambiguità morale del divino. Oggi è esattamente lo stesso con Levi-Strauss e lo strutturalismo, con la sola differenza che la grandezza morale di Platone non c'è più e al suo posto si ritrova una preoccupazione puramente logica e linguistica, una filosofia del miscuglio impossibile in quanto non conforme alle «leggi del linguaggio e del pensiero»... La possibilità che gli uomini non pensino sempre esattamente allo stesso modo non viene presa neanche in considerazione.

Anche Dionigi di Alicarnasso si rammarica per quei miti che rappresentano gli dèi come «cattivi, malfattori, indecenti, in una condizione indegna non solo tanto di esseri divini ma anche semplicemente di gente onesta...». In verità, tutti questi autori antichi hanno la sensazione che i loro dèi potrebbero non essere altro che vittime disprezzate e calpestate da tutti gli uomini. Ed è proprio quello che non vogliono. Scartano con orrore una simile possibilità perché, a differenza dei profeti ebrei e più tardi dei Vangeli, non riescono a concepire che una vittima trattata così possa essere innocente.

Platone tenta esplicitamente di censurare la mitologia, di farla deviare dai suoi temi tradizionali. Vediamo affiorare nel suo testo il tipo di motivi che poco fa ci è stato necessario postulare per spiegare la scomparsa dell'assassinio collettivo nel mito dei Cureti. Le prime trasformazioni risalgono a uno stadio anteriore a quello della filosofia e si effettuano su miti ancora intatti. L'unica testimonianza di cui disponiamo al riguardo sono i miti stessi, i miti già trasformati, perché essi diventano spettacolarmente intelligibili non appena scorgiamo il risultato della trasformazione. I decreti del filosofo non sono dunque la conseguenza di un capriccio individuale; essi si illuminano retrospettivamente l'evoluzione di tutte le mitologie che evolvono.

Platone ha visibilmente dei predecessori, vicini e lontani, nella ripulitura della mitologia, ma essi lavoravano ancora in modo mitologico; operavano all'interno del quadro mitologico e religioso tradizionale; trasformavano la narrazione mitologica.

Lo stereotipo della violenza subita dagli dèi e dagli eroi dapprima si attenua perdendo il suo carattere brutalmente e spettacolarmente collettivo, diventa violenza individuale, e infine scompare addirittura. Gli altri stereotipi della

persecuzione hanno evoluzioni consimili e per le stesse ragioni. Quegli uomini che non tolleravano più l'assassinio collettivo del dio non si saranno scandalizzati meno di fronte a crimini che giustificavano questo assassinio. I testi citati mostrano che le due cose vanno di pari passo. Varrone si lamenta dei poeti che "attribuiscono agli dèi tutti i disordini nei quali cade l'uomo, persino l'uomo più spregevole". Beninteso, i poeti non sono responsabili di una tale attribuzione. La mitologia mondiale ne è la prova. Già allora, come ai giorni nostri, i 'poeti', ovvero gli interpreti del periodo precedente, forniscono capri espiatori sostitutivi e i tradimenti che vengono loro rimproverati legittimano nuove censure.

Si desiderano ormai soltanto divinità che non siano più né criminali né vittime e, nell'impossibilità di capire che si tratta di capri espiatori, si cancellano a poco a poco le violenze e i crimini commessi dagli dèi, i segni vittoriosi e persino la crisi stessa. A volte si inverte il senso della crisi e si dà all'indifferenziazione tra dèi e uomini il senso utopico al quale ho già fatto allusione prima.

Via via che una comunità si allontana dalle origini violente del suo culto, il senso del rituale si affievolisce e il dualismo morale si rafforza. Gli dèi e tutte le loro azioni, persino le più malefiche, sono serviti in un primo momento come modelli nei riti. Nelle grandi occasioni rituali, dunque, le religioni lasciano un discreto posto al disordine anche se lo subordinano sempre all'ordine. Tuttavia, giunge sempre il momento nel quale gli uomini cercano soltanto modelli di moralità ed esigono dèi ripuliti da ogni colpa. Non bisogna prendere alla leggera le critiche di un Platone o di un Euripide, che vuole anch'egli riformare gli dèi. Esse riflettono la decomposizione del sacro primitivo, ossia la tendenza dualista che, degli dèi, vuole trattenere soltanto l'aspetto

benefico; si sviluppa così un'ideologia tesa o a far ricadere il sacro sui demoni e a differenziare sempre più i demoni dagli dèi, come fa la religione brahmanica, oppure a considerare l'aspetto malefico nullo e non avvenuto, a dichiararlo sovrapposto a una religione più originaria, l'unica veramente conforme all'ideale del riformatore. In realtà, il riformatore si costruisce un'origine sua personale trasponendo questo ideale in un passato del tutto immaginario. D'altronde, è proprio una siffatta trasposizione che trasfigura la crisi originaria in idillio e in utopia. L'indifferenziato conflittuale si inverte in una fusione beata.

La tendenza idealizzante, dunque, trasforma o cancella tutti gli stereotipi, la crisi, i segni vittimari, la violenza collettiva e anche, naturalmente, il crimine della vittima. Lo vediamo chiaramente nel mito di Baldr. Il dio che "non viene fatto uccidere collettivamente" non può essere un dio colpevole. E' un dio il cui crimine è completamente cancellato, un dio perfettamente sublime, e sente da ogni colpa. Non è il caso a sopprimere i due stereotipi nello stesso tempo, è la stessa ispirazione nei fedeli. Il castigo e la sua causa sono legati e dovranno sparire insieme, perché spariscono per una sola e identica ragione.

Non ho dunque il diritto di sostenere che vi è stata effettivamente una cancellazione, una sparizione, piuttosto che una pura e semplice assenza. Sì, ho dimostrato di avere questo diritto nel caso dell'assassinio collettivo, ma questa dimostrazione tocca soltanto indirettamente il crimine che io suppongo attribuito, in origine, a ogni divinità. Solo implicitamente affermo che dovette esistere un primo Baldr 'criminale' in una versione più primitiva del mito. In se stesso, come abbiamo visto, il mito di Baldr contiene tutto quello che basta per affermare la formidabile pertinenza

dell'assassinio collettivo assente , e dunque il nascondimento di questo assassinio nella versione che ci è pervenuta.

Ma le cose non stanno affatto così per il crimine, egualmente assente. Per dimostrare che gli stereotipi della persecuzione sono tutti realmente universali, bisognerebbe dimostrare che essi restano tutti di un'estrema pertinenza anche e soprattutto per i miti "che non li contengono".

Cerchiamo dunque di farlo con lo stereotipo del crimine. L'esame dei miti suggerisce che una fortissima tendenza a minimizzare e poi a sopprimere i crimini degli dèi 'travaglia' le mitologie, in particolare quella greca, molto tempo prima che Platone e i filosofi le dessero un'espressione concettuale.

Anche un confronto superficiale mostra immediatamente che non si possono classificare i miti in due categorie ben distinte in riferimento alla colpa divina, gli dèi colpevoli da una parte, gli dèi non colpevoli dall'altra. E esiste una moltitudine di gradazioni intermedie, uno spettro continuo che va dai crimini più atroci all'innocenza perfetta passando attraverso colpe insignificanti, sbagli o semplici gaffe, che tuttavia possono avere, nella maggior parte dei casi, le stesse conseguenze disastrose dei crimini veramente seri.

Penso che questa gamma non si possa interpretare in modo statico; essa deve avere un carattere evolutivo. Per esserne persuasi, basta osservare l'impressionante insieme di temi che visibilmente hanno per comune denominatore una sola e identica volontà di minimizzare e scusare una colpa la cui definizione letterale resta ovunque la stessa, ma che produce su di noi un'impressione talmente diversa, ancora oggi, che l'identità fondamentale di tutti questi crimini non appare. Gli dèi olimpici della Grecia classica non sono più vittime, lo abbiamo già visto, eppure commettono ancora la maggior parte dei crimini stereotipati che giustificano l'uccisione del delinquente in altre mitologie. Tuttavia, queste azioni sono

oggetto di un trattamento così lusinghiero, così pieno d'indulgenza e di raffinatezza che l'effetto prodotto, ancor oggi, appare completamente dissimile da ciò che si avverte a contatto con le stesse azioni nei miti definiti «etnologici».

Quando Zeus si tramuta in cigno per diventare l'amante di Leda, non pensiamo certo al crimine di bestialità, quando il Minotauro sposa Pasifae questo pensiero ci sfiora solo vagamente e accusiamo di "cattivo gusto" lo scrittore che lo suscita in noi, eppure su questo punto non c'è nessuna differenza col mito dogrib della donna-cane o anche con l'orribile favola medioevale della donna ebrea di Binzwangen che partorisce una figliata di maiali. Il nostro modo di reagire alle stesse favole non è sempre identico, esso varia secondo che si abbia la percezione, il presentimento delle loro conseguenze persecutorie o meno. Il trattamento estetico e poetico si riduce ai mille modi di aggiustare gli stereotipi della persecuzione, ossia ad abbellire e dissimulare tutto quello che potrebbe rivelare il meccanismo originario della produzione testuale, il meccanismo del capro espiatorio.

Come tutti i puritanesimi, neanche quello di Platone raggiunge lo scopo, che dovrebbe essere la rivelazione del meccanismo vittimario, la demistificazione delle rappresentazioni persecutorie, ma ha pur sempre maggior grandezza e profondità del lassismo morale dei poeti o dell'estetismo degli esegeti contemporanei che dissolve l'essenziale nel problematico. Platone protesta non solo contro l'attribuzione di tutti i crimini stereotipati agli dèi, ma anche contro il trattamento poetico di questi crimini che fa sì che essi sembrino ormai solo colpe insignificanti, semplici scappatelle, inezie prive di importanza.

La nozione aristotelica di "hamartia" concettualizza la minimizzazione poetica della colpa. Suggerisce la semplice negligenza, la colpa per omissione piuttosto che la pienezza

malefica degli antichi miti. Traducendola con «tragica pecca», in inglese "tragic flaw", si evoca un piccolo difetto, un'unica crepa in una massa omogenea d'inattaccabile virtù. La dimensione nefasta del sacro è sempre presente, ma ridotta a quel minimo che è logicamente indispensabile alla giustificazione di conseguenze invariabilmente disastrose. Da qui ai miti in cui il malefico e il benefico si equilibrano, la distanza è grande. La maggior parte dei miti cosiddetti «primitivi» ci è giunta in questo primo stato di equilibrio e a ragione, credo, l'antica etnologia li qualificava appunto con il termine primitivi: ne aveva intuito la maggiore prossimità all'effetto di capro espiatorio che li fonda, cioè agli effetti prodotti dalla riuscita di una proiezione malefica estremamente violenta.

Perché la volontà di scusare il dio non sfocia immediatamente nell'eliminazione completa della sua colpa - una cosa che, all'altro capo della catena, esige chiaramente un Platone - è necessaria una forza che si eserciti a lungo nel senso di un rispetto estremo per il testo tradizionale, e ciò non può essere che l'effetto prolungato del capro espiatorio, la logica propria del religioso primitivo nella sua fase rituale e sacrificale. Il dio incarna il flagello come ho detto prima; egli sta non al di là del bene e del male ma al di qua. La differenza che egli incarna non si è ancora specificata in distinzioni morali; la trascendenza della vittima non si è ancora frammentata in una potenza buona e divina da un lato, cattiva e demoniaca dall'altro.

Soltanto a partire dallo stadio in cui questa divisione si attua, e bisogna pure che si attui sotto l'effetto delle pressioni che agiscono in tutti i sensi sull'insieme mitico originario, l'equilibrio si rompe nei miti ora in favore del malefico, ora in favore del benefico, ora nelle due direzioni insieme; l'equivoca divinità primitiva può allora scindersi in un eroe

perfettamente buono e in un mostro perfettamente cattivo che devasta la comunità: Edipo e la sfinge, san Giorgio e il drago, il serpente d'acqua del mito arawak e il suo uccisore-liberatore. Il mostro eredita tutto ciò che nella vicenda è spregevole, la "crisi", i "crimini", i "criteri" di selezione vittimaria, i tre primi stereotipi persecutori. L'eroe incarna soltanto il quarto stereotipo, l'uccisione, la decisione sacrificale, tanto più apertamente liberatoria quanto più la cattiveria del mostro ne giustifica appieno la violenza.

Questo genere di divisione è visibilmente tardo, giacché sfocia in racconti e leggende, ossia in forme mitiche talmente degenerate da non essere più oggetto di una credenza propriamente religiosa. Torniamo dunque indietro.

Non si tratta di sopprimere d'un sol colpo il crimine del dio. Effettuata senza precauzioni, questa censura risolverebbe un problema soltanto per crearne un altro. Sempre più perspicaci dei nostri etnologi, coloro che vivevano di queste mitologie capivano benissimo che la violenza inflitta al loro dio si giustificava con la colpa da lui commessa precedentemente. Cancellare questa giustificazione senz'altra forma di processo significa, certo, assolvere il personaggio più sacro, ma anche criminalizzare la comunità che lo punisce, così crede, a giusto titolo. Ora, questa comunità di linciatori è quasi altrettanto sacra della vittima fondatrice giacché genera la comunità dei fedeli. Il desiderio di moralizzare la mitologia sfocia in un dilemma. Noi possiamo dedurre senza difficoltà questo dilemma dai temi mitici primordiali, ma possiamo anche leggerne direttamente le conseguenze nei testi più palesemente evoluti, dalle sfumature a volte molto sottili della colpevolezza divina, fino adesso incomprensibili, ma che d'improvviso si chiariscono se viste come soluzioni più o meno ingegnose inventate dai fedeli nel corso delle

epoche e dei miti per 'discolpare' simultaneamente tutti gli attori del dramma sacro.

La soluzione più semplice consiste nel conservare inalterati i crimini della vittima, pretendendo tuttavia che essi non sono stati da lei voluti. La vittima ha effettivamente fatto ciò di cui la si accusa, ma "non l'ha fatto apposta". Edipo ha effettivamente ucciso suo padre e fatto l'amore con sua madre, ma credeva di fare tutt'altra cosa. In definitiva, nessuno è colpevole, e tutte le esigenze morali sono soddisfatte nel rispetto "quasi" totale del testo tradizionale. Giunti a uno stadio un po' "critico" della loro evoluzione, cioè della loro interpretazione, i miti esibiscono frequentemente dei colpevoli innocenti come Edipo, giustapposti a comunità innocentemente colpevoli.

Si ritrova un po' la stessa cosa nel caso di Hodhr, il dio scandinavo, analizzato prima. Benché fisicamente responsabile dell'assassinio, l'uccisore dell'eccellente Baldr è persino più innocente di Edipo, se possibile, dato che, come abbiamo visto, egli ha molte ottime ragioni per vedere nel proprio atto omicida unicamente una mimica inoffensiva, una divertente parodia senza conseguenze spiacevoli per il bersaglio fraterno, anche se da lui effettivamente preso di mira. Hodhr non può assolutamente prevedere quello che accadrà.

Agli dèi primitivi la cui colpevolezza è totale, succedono dunque altri dèi la cui colpevolezza è limitata o persino inesistente. Ma questa assoluzione non è mai veramente universale. L'eliminazione della colpa in un luogo qualsiasi si salda di solito al suo rinascere altrove, generalmente ai margini, in forma esacerbata. Vediamo allora apparire un dio o piuttosto una specie di demone la cui colpevolezza viene rafforzata, un Loki o un Crono che, in definitiva, ha il ruolo di un capro espiatorio di secondo grado, rigorosamente

conforme al testo, in apparenza, ma che in realtà fa sempre riferimento, se risaliamo all'origine, a qualche vittima reale.

Esistono anche altri metodi per ridurre la colpevolezza divina senza addossarla sulla comunità violenta e soprattutto senza rivelare il non-rivelabile per eccellenza, il meccanismo del capro espiatorio. Si trovano vittime colpevoli di azioni che non sono intrinsecamente cattive, ma che, a causa di circostanze particolari di cui queste vittime sono all'oscuro, portano a conseguenze tali da giustificare la violenza collettiva. Si tratta, in verità, soltanto di una variante del crimine privo di intenzione criminale.

La forma suprema di questa duplice giustificazione consiste nel leggere i rapporti tra la vittima e la comunità dei linciatori nei termini di un puro e semplice malinteso, di un messaggio mal interpretato.

Si dà anche il caso che i crimini degli dèi siano considerati reali, ma che i miti attribuiscano loro una causa supplementare, una forza naturale forse, ma irresistibile, che costringe il dio a comportarsi male senza che la sua volontà vi abbia minimamente parte: un liquore inebriante che gli hanno fatto bere o magari la puntura di un insetto velenoso.

Riassumo ciò che dice Eliade, nella sua "Histoire des croyances et des idées religieuses", di un dio ucciso da un'ape:

«Poiché l'inizio del racconto è andato perduto, non sappiamo per quale motivo Telipinu decida di 'scompare'. [...] Ma le conseguenze della sua scomparsa si fanno sentire immediatamente. Il fuoco si spegne nei focolari, gli dèi e gli uomini si sentono 'prostrati'; la pecora abbandona l'agnello e la mucca il suo vitello; l'orzo e il grano non maturano più, gli animali e gli uomini non si accoppiano; i pascoli inaridiscono e le sorgenti si prosciugano [...]. Infine la dea madre manda l'ape; questa trova il dio addormentato in un boschetto e lo

sveglia con il suo pungiglione. Furente, Telipinu provoca calamità tali nel paese che gli dèi si impauriscono e per calmarlo ricorrono alla magia. Grazie a certe cerimonie e formule magiche, Telipinu è purgato dalla rabbia e dal 'male'.

Pacificato, egli ritorna infine tra gli dèi - e la vita riprende i suoi ritmi»(3).

Sono molto evidenti due stereotipi persecutori: la crisi e la colpa del dio che la suscita. La responsabilità divina è al contempo aggravata e attenuata dalla puntura dell'ape. Non è la violenza collettiva che capovolge direttamente il malefico in benefico, bensì il suo equivalente rituale. Pur tuttavia, l'azione magica rivela questa violenza; essa mira sempre a riprodurre l'effetto originario di capro espiatorio, e ha d'altronde un carattere collettivo. Sono "tutti gli altri dèi" a impaurirsi e ad intervenire "contro" Telipinu per metter fine alla sua attività distruttrice. Ma la violenza di questo intervento è velata; gli dèi non sono più nemici di Telipinu di quanto Telipinu sia veramente nemico degli uomini. Vi è disordine nella comunità e la causa è divina, ma nessuno ha un'intenzione sinceramente cattiva, né Telipinu nel suo rapporto con gli uomini né gli altri dèi nel loro rapporto con Telipinu.

Tra le varianti della colpa minimizzata, bisogna includere le attività del "trickster" nord-americano e di tutti gli dèi «bricconi» un po' ovunque. Questi dèi sono capri espiatori come gli altri. I loro benefici si riducono tutti a un patto sociale rinsaldato a spese della vittima. Sono invariabilmente prece duti da misfatti sentiti come indubitabili e giustamente puniti. Si ha qui, come dappertutto altrove, il paradosso del dio proficuo perché nocivo, portatore di ordine perché fautore di disordine. All'interno di una rappresentazione mitico-persecutoria ancora intatta, il problema delle intenzioni divine non può, alla lunga, non emergere. Perché

il dio mette in cattive acque coloro che in ultima analisi vuole aiutare e proteggere, perché si mette egli stesso, per questo stesso fatto, in cattive acque? Accanto agli dèi che fanno il male perché non sanno che si tratta del male e agli dèi che lo fanno perché vi sono irresistibilmente spinti, sarà inevitabile inventare una terza soluzione: il dio che fa il male per divertirsi, il dio cattivo burlone. Finisce sempre con l'aiutare, ma adora gli scherzi di cattivo gusto e ne fa sempre. E' proprio in questo che egli si fa conoscere. Spinge la burla sino al punto di non poterne più controllare le conseguenze. E' l'apprendista stregone che appicca il fuoco al mondo accendendo una fiamma minuscola, e che spandendo urina inonda tutta la terra. Giustifica dunque tutti gli "interventi correttivi" e, come sempre, è proprio in virtù di questi che egli si trasforma in benefattore.

Il "trickster" appare a volte talmente furbo, a volte talmente stupido e goffo nel compiere la sua missione, da provocare degli incidenti, involontari o volontari, che compromettono il risultato desiderato e nello stesso tempo lo assicurano, poiché ricostituiscono contro il maldestro l'unanimità necessaria al buon funzionamento della comunità.

Si deve dunque riconoscere nel "trickster" la fissazione in sistema di una delle grandi teologie che scaturiscono dal capro espiatorio sacralizzato, la teologia del "capriccio divino". L'altra teologia è quella della "collera divina", un'altra soluzione al problema posto ai prigionieri della rappresentazione persecutoria dall'efficacia riconciliatrice di colui che appare ai loro occhi come il colpevole reale. Se non sembrasse tale, se i beneficiari del meccanismo potessero mettere in dubbio la causalità del capro espiatorio, non vi sarebbe né riconciliazione né divinità.

In questa prospettiva il dio è, come sempre, fondamentalmente buono, ma si trasforma temporaneamente

in un dio cattivo. E' per meglio riportare i suoi fedeli sulla giusta strada che egli li opprime, per correggere in essi quelle mancanze che gli vietano di mostrarsi immediatamente benefico. Chi ben ama, ben punisce. Questa soluzione, pur essendo meno allegra della precedente, è più profonda poiché introduce l'idea rarissima tra gli uomini che il loro capro espiatorio non sia l'unica incarnazione della violenza. La comunità spartisce fra se stessa e il proprio dio la responsabilità di questo male; comincia a diventare colpevole dei propri disordini. La teologia della collera si avvicina alla verità, ma si situa ancora all'interno della rappresentazione persecutoria.

Non si può sfuggire a quest'ultima senza analizzare il meccanismo del capro espiatorio, senza sciogliere il nodo che racchiude la rappresentazione mitologica su se stessa.

Per concludere riguardo alla colpa del dio e per mostrare che non bisogna fissare in categorie rigide le soluzioni brevemente descritte, voglio parlare di un mito che ritroviamo in punti della terra lontanissimi tra loro e che riesce, molto ingegnosamente, a combinare gli aspetti vantaggiosi tra i quali le soluzioni precedenti dovevano invece scegliere.

Dopo aver ucciso il drago, Cadmo, l'antenato di tutta la mitologia tebana, semina i denti del mostro e immediatamente dal terreno scaturiscono guerrieri armati di tutto punto. Questa nuova minaccia, figlia della precedente, illustra chiaramente il rapporto tra la crisi persecutoria all'interno delle comunità umane, da una parte, e i draghi e le bestie fantastiche dall'altra. Per sbarazzarsi dei guerrieri, Cadmo ricorre a un'astuzia semplicissima. Di nascosto, raccoglie un sasso e lo getta in mezzo alla truppa. Nessuno dei guerrieri è colpito, ma il rumore prodotto dal sasso cadendo fa sì che ognuno creda di essere stato provocato

dall'altro; un istante dopo si scatenerà la zuffa e quasi tutti si uccideranno a vicenda.

Cadmo appare qui come una sorta di "trickster". In un certo senso, è lui la causa della crisi sociale, del gran disordine che devasta un gruppo umano fino alla sua totale distruzione. Il caso in sé non è gravissimo, il sasso non ha fatto male a nessuno; lo scherzo diventa veramente cattivo soltanto in virtù della stupida brutalità dei guerrieri, della loro cieca propensione a intensificare il conflitto. Una cattiva reciprocità alimenta ed esaspera tanto più rapidamente questo conflitto in quanto i partecipanti non la individuano.

Quel che stupisce in questo mito è il fatto che rivelando in modo spettacolare la reciprocità sempre meno differita, dunque sempre più accelerata che si impadronisce delle società in crisi - ne ho parlato prima - esso svela implicitamente sia la ragione d'essere del capro espiatorio, sia la ragione della sua efficacia. Una volta scatenata, la cattiva reciprocità non può che peggiorare, per il fatto stesso che tutti i motivi di risentimento, non ancora reali in un dato momento, lo diventano un istante dopo. Vi è sempre all'incirca una metà dei combattenti che giudica ristabilita la giustizia perché si sente vendicata, mentre l'altra metà si sforza di ristabilire questa stessa giustizia assestando alla metà provvisoriamente soddisfatta il colpo che la vendicherà definitivamente.

Il meccanismo è tale che per fermarlo bisognerebbe che tutti si accordassero o per riconoscere la cattiva reciprocità. Ma chiedere loro di comprendere che i rapporti in seno al gruppo bastano non soltanto a nutrire ma a partorire la loro sventura, è chiedere troppo. Una comunità può passare dalla buona alla cattiva reciprocità per ragioni insignificanti o al contrario così costrittive e massicce che i risultati si equivalgono. Tutti sono sempre responsabili, pressappoco alla stessa maniera,

ma nessuno vuole riconoscerlo. Se anche prendessero coscienza della loro cattiva reciprocità, vorrebbero comunque e che essa avesse un autore, una origine reale e punibile; forse accetterebbero di sminuirne l'importanza ma vorrebbero sempre una causa primaria suscettibile di un "intervento correttivo", per usare il linguaggio di Evans-Pritchard, una causa "significativa sul piano dei rapporti sociali".

Si comprende facilmente come e perché il meccanismo del capro espiatorio sopraggiunga talvolta a interrompere questo processo. L'istinto cieco delle rappresaglie, la reciprocità imbecille che precipita ciascuno sull'avversario io più vicino o più visibile, non si basa su niente di veramente determinato; tutti possono dunque convergere, pressoché in un qualsiasi momento ma di preferenza nel momento più isterico, su chicchessia. Basta un accenno di convergenza del tutto accidentale, o motivato da un qualche segno vittimario. Basta che un potenziale bersaglio sembri un po' più attraente degli altri, perché tutti si spostino di colpo nella certezza senza contraddizione possibile, nella beata unanimità riconciliatrice...

Poiché per la violenza non c'è mai altra causa se non la credenza universal e in una causa altra, basta che questa universalità si incarni in un altro reale, il capro espiatorio, diventato così l'altro di tutti, perché "l'intervento correttivo" cessi di "apparire" efficace e lo diventi realmente, nella pura e semplice estinzione di ogni volontà di rappresaglia in tutti i sopravvissuti.

Soltanto il capro espiatorio potrebbe volersi vendicare ma, secondo ogni evidenza, non è in grado di farlo.

In altri termini, perché la distruzione reciproca si interrompa, nel mito di Cadmo, basterebbe che i guerrieri scoprissero la funzione di agente provocatore dello stesso Cadmo, e si riconciliassero a sua insaputa. Poco importa che

l'agente sia o non sia reale, basta che tutti siano convinti della sua realtà e della sua identità. Come essere sicuri che si è individuato il vero colpevole se non è successo altro che la caduta di un piccolo sasso, il rumore di un semplice sasso che rotola su altri sassi? Un incidente simile può prodursi in qualsiasi momento senza che vi sia intenzione perversa da parte del suo autore, senza che vi sia un vero autore. Qui conta solo la "fede" più o meno intensa e più o meno universale, che ispira l'eventuale capro espiatorio, nella sua volontà e nella sua capacità di seminare il disordine, dunque di ristabilire l'ordine. Non riuscendo a scoprire ciò che è realmente successo o, se si preferisce, un capro espiatorio abbastanza convincente, i guerrieri non smettono di battersi e la crisi continua fino all'annientamento finale.

I sopravvissuti rappresentano la comunità scaturita dal mito di Cadmo; i morti rappresentano disordine, in opposizione a Cadmo stesso. Per il mito, Cadmo è simultaneamente potenza di disordine - è lui che semina i denti del drago - e potenza d'ordine - è lui che libera l'umanità distruggendo prima il drago, poi la moltitudine dei guerrieri, "draco redivivus", il nuovo mostro dalle mille teste sorto dai resti del mostro precedente. Cadmo è dunque uno di quegli dèi che provocano sempre il disordine, ma "soltanto" per porvi fine. Cadmo non è dunque un capro espiatorio esplicito nel suo mito e grazie a quel mito; è un capro espiatorio implicito, capro espiatorio sacralizzato dal mito stesso, il dio dei Tebani, e questo mito, alla fin fine, è soltanto astuto; non rivela fino in fondo, e non può rivelarlo, il segreto della propria elaborazione, poggia ancora su un meccanismo di capro espiatorio.

I miti del tipo «piccola causa, grandi effetti», o se si preferisce «piccolo capro espiatorio, grande crisi», si ritrovano nelle cinque parti del mondo e in forme a volte troppo

singolari nei dettagli perché ci si possa sbarazzare di essi col pretesto che sono frutto di influenze reciproche ed effetto del diffusionismo. La versione indiana del mito di Cadmo può anche rientrare tra le 'influenze' indoeuropee, ma la faccenda si fa più delicata per la versione sudamericana che appare da qualche parte in "Mythologiques" di Lévi-Strauss.

Invisibile in un albero, un pappagallo antropomorfo semina la discordia sotto di sé lasciando cadere dal becco certi proiettili. E' difficile sostenere che tutti questi miti hanno soltanto un significato esclusivamente logico e differenziatore, e che non hanno niente a che vedere con la violenza tra gli uomini.

Non tutti i testi che riprendono miti più antichi cancellano l'assassinio collettivo. Vi sono alcune eccezioni importanti, tra i commentatori religiosi, i grandi scrittori - i tragici in particolare - e anche tra gli storici. Nel leggere il mio commento, bisogna tenere ben presenti le analisi che ho appena fatte. Esse gettano una luce nuova, penso, sia sulle «dicerie» a proposito di Romolo, sia su molte «dicerie» analoghe concernenti un certo numero di fondatori di città e di fondatori di religioni. Freud è l'unico autore importante, fra i moderni, che abbia preso sul serio queste dicerie. Nel suo scritto "L'uomo Mosè e la religione monoteistica", egli ha utilizzato per fini sfortunatamente troppo polemici certe «dicerie» marginali della tradizione ebraica, secondo le quali Mosè sarebbe stato anche lui vittima di un assassinio collettivo. Ma per una strana carenza nell'autore di "Totem e tabù", che forse si spiega con la sua critica troppo parziale della religione ebraica, egli non trae mai le dovute conseguenze dalla notevole convergenza tra queste «dicerie» a proposito di Mosè e quelle relative a molti altri legislatori e fondatori di religioni. Alcune fonti suggeriscono, ad esempio, che Zarathustra morì assassinato dai membri, travestiti da

lupi, di una di quelle associazioni rituali di cui egli aveva combattuto la violenza sacrificale, una violenza che ha anche qui il carattere collettivo e unanime dell'assassinio fondatore che essa ripete. In margine alle biografie ufficiali, esiste spesso una tradizione più o meno 'esoterica' dell'assassinio collettivo.

Gli storici moderni non prendono sul serio simili storie. Non possiamo certo rimproverarli per questo: essi non dispongono dei mezzi che permetterebbero loro di incorporarle nelle loro analisi. In realtà una scelta l'hanno: o interpretarle in riferimento a un solo autore, il «loro», come dicono, e in questo caso possono vedervi soltanto ciò che, ironicamente o prudentemente, vi vedono le loro stesse fonti, ossia storie non verificabili, «chiacchiere da donnette», oppure, al contrario, interpretarle nell'ambito della mitologia o, se vogliamo, della storia universale. In quest'ultima ipotesi dovrebbero sentirsi costretti a riconoscere che il tema, benché non sia affatto universale, ritorna troppo spesso perché non gli si debba una spiegazione. Non ci si può limitare a dirlo mitologico e basta, giacché sono pur sempre miti quelli che, categoricamente, contraddice. Eccoli dunque con le spalle al muro, i nostri uomini: forse che a questo punto si decidono ad affrontare questo loro problema o, almeno, a riconoscere che un problema esiste? Non contateci; quando si tratta di fuggire di fronte al vero, le risorse sono inesauribili. Il rifiuto del senso ricorre qui alla sua arma suprema, al suo vero raggio della morte. Esso definisce meramente retorico il tema che disturba. Decide che ogni insistenza su questo assassinio collettivo assente, ogni ritorno sospettoso su questa sua assenza, lascia il tempo che trova. Sarebbe da ingenui lasciarsene incantare. Di tutte le possibili tavole di salvezza non ne esiste una più inaffondabile: dopo una lunga assenza ecco che torna a galla nella nostra epoca, e le tempeste della nostra apocalisse si accaniscono invano contro di essa; ancora

più ingombra della zattera della "Medusa", non c'è verso di farla affondare.

Nessuno, insomma, dà all'assassinio collettivo la minima importanza. Torna mo dunque a Tito Livio, più interessante della cultura universitaria che lo tiene in ostaggio. Lo storico romano ci racconta che, durante una forte tempesta, Romolo «fu avvolto da una nube così densa che lo sottrasse agli sguardi dell'assemblea. Da allora, non riapparve mai più sulla terra». Dopo un attimo di sbigottimento «la gioventù romana acclama in Romolo un nuovo dio». Ma:

«Vi furono, credo, già allora alcuni scettici che sostennero a bassa voce che il re era stato fatto a pezzi dai Padri con le loro stesse mani: anche questa voce infatti si divulgò, in gran mistero, ma il prestigio dell'eroe e i pericoli del momento resero popolare l'altra versione» (4).

Anche Plutarco riporta numerose versioni della morte di Romolo. Tre di esse sono varianti di un assassinio collettivo. Secondo alcuni, Romolo morì soffocato nel suo letto dai suoi nemici, secondo altri, invece, fu fatto a pezzi dai senatori nel tempio di Vulcano. Secondo altri ancora, la vicenda si svolse nella palude Caprea, durante la forte tempesta di cui parla Tito Livio. La tempesta fece «scappare il popolino» mentre "i senatori serrarono le fila". Come in Tito Livio, sono i senatori, ossia gli assassini, che instaurarono il culto del nuovo dio "perché essi avevano serrato le fila contro di lui":

«Il grosso della plebaglia prese per buona la spiegazione, furono contenti di udirla e se ne andarono adorando Romolo di tutto cuore e pieni di speranza ; ma ci furono alcuni che, cercando la verità dell'accaduto con asprezza e acerbità, misero in gran scompiglio i patrizi, accusandoli di voler ingannare quella rozza moltitudine con vane e folli persuasioni, mentre invece erano stati propri o loro stessi a uccidere il re con le proprie mani» (5).

La leggenda, se tale è, è una controleggenda. Nasce da una volontà esplicita di demistificazione analoga, in ultima analisi, a quella di Freud. È la versione ufficiale che passa per leggendaria, e il potere ha interesse a diffonderla e a consolidare la sua autorità. La morte di Romolo assomiglia a quella di Pen teo nelle "Baccanti":

«Eppure alcuni supposero che i senatori si fossero avventati tutti insieme su di lui [...] e, dopo averlo fatto a pezzi, ognuno ne avesse portato via un pezzo nelle pieghe della propria veste».

Questa fine ricorda il "diasparagmos" dionisiaco; la vittima muore fatta a pezzi dalla moltitudine. Gli echi mitologici e religiosi sono dunque indiscutibili, ma il "diasparagmos" si riproduce spontaneamente nelle folle in preda a frenesia assassina. La storia dei grandi tumulti popolari in Francia durante le guerre di religione pullula di esempi analoghi al testo di Plutarco. I rivoltosi si contendono persino i più piccoli brandelli della loro vittima; vedono in essi preziose reliquie che potranno in seguito essere oggetto di un vero commercio e raggiungere prezzi esorbitanti. Innumerevoli esempi indicano l'esistenza di un rapporto stretto tra la violenza collettiva e un certo processo di sacralizzazione che non esige, per formarsi, una vittima già potente e rinomata.

La metamorfosi dei brandelli in reliquie è attestata anche in alcune forme di linciaggio razzista nel mondo contemporaneo.

Insomma, sono gli assassini stessi che sacralizzano la loro vittima. Ed è proprio quello che attestano le «dicerie» a proposito di Romolo. E lo dicono in modo particolarmente moderno, perché vedono in questa vicenda una specie di complotto politico, una storia inventata da cima a fondo da gente che non ha mai perso la testa e che ha sempre saputo ciò che voleva. Il testo riflette la prospettiva plebea. La lotta

contro l'aristocrazia riduce la divinizzazione di Romolo a una specie di complotto contro il popolo, a uno strumento della propaganda senatoria. L'idea che la sacralizzazione trasfiguri un avvenimento in realtà sordido è molto importante, ma la tesi di un camuffamento deliberato, per quanto seducente possa essere per lo spirito contemporaneo di cui annuncia alcune tendenze, non può soddisfare del tutto quegli osservatori che intuirono il ruolo essenziale dei fenomeni di folla e di ipermimetismo collettivo nella genesi del sacro.

Facendo del processo mitologico un'invenzione che non perde mai la propria consapevolezza, in nessuna delle sue tappe, le "dicerie" che Tito Livio e Plutarco documentano ci farebbero ricadere, se le prendessimo alla lettera, negli errori del razionalismo moderno in materia religiosa. Il loro interesse maggiore sta nel rapporto che esse indicano tra la genesi mitologica e la folla scatenata. Non altrimenti fa l'erudito Ottocento, quando di queste "dicerie" accoglie soltanto la parte non autentica: il religioso si riduce così a un complotto dei potenti contro i deboli.

Bisogna soffermarsi su tutte le tracce di violenza collettiva senza eccezione e criticarle l'una mediante l'altra. Nella prospettiva aperta dalle analisi precedenti, le "dicerie" acquistano una dimensione che sfugge al positivismo tradizionale, ossia all'alternativa grossolana tra 'vero' e 'falso', tra storico e mitologico. Nel quadro di questa alternativa, le nostre "dicerie" non possono inserirsi da nessuna parte; nessuno è abbastanza competente per poterne trattare. Gli storici non possono tenerne conto: le "dicerie" sono ancora più sospette di tutto ciò che essi stessi possono raccontare sulle origini di Roma.

Lo stesso Tito Livio lo riconosce. Neanche i mitologi possono interessarsi a ciò che si presenta esplicitamente come antimitologico piuttosto che mitologico. Le dicerie

cadono negli interstizi del sapere organizzato. E' quello che succede sempre alle tracce della violenza collettiva. Via via che la cultura si evolve, le tracce si lasciano spazzare e cancellare sempre di più; sotto questo aspetto, la filologia e la critica moderna completano l'opera delle mitologie tarde. E' ciò che viene chiamato «sapere».

L'occultamento dell'assassinio collettivo continua a operare anche in mezzo a noi con la stessa forza insidiosa e irresistibile che in passato. Per mostrarlo, dovrò ricorrere una seconda volta all'insieme mitologico di Romolo e Remo. Esso ci permetterà di vedere questo processo in azione, o so dire, persino oggi e in mezzo a noi. Ci aiuterà inoltre a comprendere che l'occultamento delle tracce continua per nostro tramite e, inevitabilmente, a nostra insaputa, nell'uso che noi stessi facciamo del testo di Tito Livio.

La maggior parte dei miei lettori sono convinti, suppongo, che le versioni eretiche della morte di Romolo costituiscano "l'unica" rappresentazione dell'assassinio collettivo nell'insieme mitologico in questione. Nessun o ignora, certo, che il mito contiene un'altra morte violenta, da sempre presentata come un assassinio, ma come un assassinio "individuale": la morte di Remo.

Romolo è l'unico assassino. Interrogate tutte le persone colte che conoscono e tutte senza eccezione vi diranno che è proprio così. Romolo uccide suo fratello in un impeto di collera perché questi ha varcato con un salto, per farsene beffa, il limite simbolico della città di Roma che lui, Romolo, aveva appena tracciato.

Questa versione dell'assassinio figura effettivamente in Tito Livio, ma non è né l'unica né la prima. La prima è una versione collettiva. E, a differenza della seconda, è un esempio classico di mito che non ha ancora eliminato la sua rappresentazione dell'assassinio collettivo. La prima versione

s'innesta sulla controversia per l'interpretazione dei presagi. Il volo degli uccelli non riesce a dare la supremazia a uno dei gemelli nemici, Romolo e Remo. La storia è risaputa; non è occultata da nessuno perché si combina senza difficoltà con la seconda versione del mito, quella che fornisce al mito la sua conclusione, e che noi tutti scegliamo senza accorgercene "perché è la versione che elimina l'assassinio collettivo". Dopo aver raccontato come i due fratelli concepirono il progetto di costruire una città nuova sul luogo stesso nel quale «era stati abbandonati e allevati», Tito Livio aggiunge:

«A questi progetti si mescolò ben presto la passione ereditaria, l'avidità di regnare, e tale passione fece nascere un conflitto criminale da un'impresa inizialmente assai mite. Siccome tra questi due gemelli la scelta non era possibile, neppure in ragione dell'età, toccava agli dèi protettori di quel luogo designare mediante presagi colui che avrebbe dovuto dare il suo nome alla futura città, fondarla e governarla...

«Fu per primo Remo, si dice, a ottenere un presagio: sei avvoltoi. Lo aveva appena segnalato quando a Romolo ne apparvero il doppio. Ciascuno dei due fu proclamato re dai propri partigiani. Gli uni pretendevano la sovranità facendone valere la priorità, gli altri il numero degli uccelli. Vennero a parole; passarono a vie di fatto; gli animi adirati si esasperarono e degenerarono in una lotta omicida. Fu allora che "nella rissa" Remo cadde colpito a morte» (6).

Tra i due gemelli tutto è sempre uguale; vi è conflitto perché vi è concorso, concorrenza, rivalità. Il conflitto non sta nella differenza bensì nell'assenza di questa. Ecco perché lo strutturalismo delle opposizioni binarie differenziate non è in grado di capire il problema dei gemelli nemici più di quanto lo sia la psicoanalisi «strutturata come un linguaggio». Tito Livio capisce esatta mente la stessa cosa che capiscono i tragici greci quando ci parlano dei loro gemelli, Eteocle e

Polinice, cioè che il tema dei gemelli è tutt'uno con il tema del conflitto indecisiibile perché indifferenziato; significa assenza di separazione in quanto separazione assoluta: "siccome tra questi due gemelli la scelta non era possibile, neppure in ragione dell'età", ci si affida agli dèi, ma gli dèi stessi danno solo una parvenza di decisione, una "decisione" essa stessa "indecisiibile", che non fa altro che alimentare il litigio e farlo divampare sempre più. Ciascuno dei due fratelli desidera ciò che desidera l'altro, anche se si tratta di una cosa che non esiste ancora, la città di Roma. La rivalità è puramente mimetica e fa tutt'uno con la crisi sacrificale che uniforma tutti coloro che sono partecipi dello stesso desiderio conflittuale, mutandoli tutti, e non soltanto i due fratelli, in gemelli della loro stessa violenza.

La traduzione che ho citato, quella della collezione Budé, non è che sia scorretta, ma ha un non so che di fuorviante, di inadeguato. Essa "rende invisibile l'essenziale". Il carattere collettivo dell'assassinio di Remo, nettissimo nel latino di Tito Livio, diventa quasi impercettibile nel testo francese. Le parole latine "in turba", ossia "nella folla", sono tradotte in francese «"dans la bagarre"», «nella rissa».

E' stato Michel Serres a farmi notare l'originale latino: "ibi in turba ictus Remus cecidit", e anche il notevole processo di attenuazione e di minimizzazione che la traduzione citata adotta. Mi si dirà che la parola "bagarre" in questo contesto indica di per sé una pluralità di contendenti. E' vero. Ma la parola "turba" ha un valore quasi tecnico: è quella usata quando si vuole mettere in rilievo l'elemento "perturbatore" e "perturbato" di una folla; è la parola che torna più spesso nei numerosi racconti di assassinii collettivi nel primo libro di Tito Livio. La sua importanza è tale che il suo equivalente letterale è indispensabile in ogni traduzione, e la sua assenza costituisce inevitabilmente qualcosa di analogo, meno

spettacolare ma altrettanto efficace, alla scomparsa dell'assassinio collettivo in testi come il mito di Baldr o il mito dei Cu reti.

Vale a dire che in tutte le tappe della cultura, noi ricadiamo sempre nello stesso tipo di fenomeno: l'occultamento dell'assassinio fondatore. E' un processo che continua ad agire anche oggi, per il tramite delle ideologie e più diverse - l'umanesimo classico, per esempio, o la lotta contro l'«etnocentrismo occidentale» .

Si dirà che io farfuglio. Ma non è vero, e la prova sta nella concezione alla quale alludevo prima, l'illusione quasi universale che non vi sia rappresentazione dell'assassinio collettivo in un mito come quello di Romolo e Remo. In realtà questa rappresentazione c'è, ed è anzi assolutamente centrale, ma essa scompare a poco a poco grazie a un processo di soffocamento o di strangolamento, vero equivalente intellettuale di ciò che i patrizi fanno subire allo stesso Romolo in uno degli assassinii di Plutarco. Ci sono diversi altri assassinii che, come mostra Michel Serres, galleggiano al largo, respinti sempre più lontano fino al momento, in verità ormai quasi arrivato, in cui la loro espulsione sarà completa. Alla prima allusione, i «veri esperti» aggrottano le sopracciglia, alla seconda vengono automaticamente esclusi dalla comunità dei cosiddetti ricercatori «seri», di coloro, cioè, che ormai sostengono che il fenomeno religioso probabilmente non esiste. Vengono trattati come una specie di avventuriero intellettuale, avido di sensazioni oscure e di pubblicità. Nella migliore delle ipotesi sarete considerato uno che sfrutta in modo vergognoso l'assassinio collettivo, questo mostro di Lochness degli studi mitologici.

Voglio precisare ancora una volta che, ai miei occhi, l'interesse di Tito Livio non sta nel fatto che le varianti

collettive e sovversive della morte di Romolo e soprattutto la versione occultata dell'assassinio di Remo, versione sempre dimenticata e più o meno falsificata, permettono di inserire un altro mito nella schiera dei miti provvisti di una rappresentazione dell'assassinio collettivo.

Anche se si potesse dimostrare che tutti i miti sono in origine provvisti di questa rappresentazione, la dimostrazione avrebbe soltanto un interesse secondario. Molto più interessante è il processo di cancellazione, perché è troppo costante per essere fortuito. E' la mitologia stessa, insomma, a testimoniare in modo indiretto, ma imponente, contro l'ostinazione di cui diamo prova nel misconoscere il suo punto nevralgico.

Tito Livio fa emergere in modo rigoroso quel che potremmo chiamare il dramma mitologico elementare: il (non)-significato dei gemelli, la loro rivalità mimetica, la crisi sacrificale che ne risulta, l'assassinio - collettivo - che la risolve. D'altronde, ritroviamo tutto questo nei grandi autori antichi e in tutti i loro grandi imitatori classici. Riconoscere quest'unità, quella di Tito Livio e di Corneille, per esempio, o quella di Euripide e di Racine, significa riconoscere un'evidenza che due o tre secoli di miopia da Ecole des Chartes hanno censurato, e non mettere i grandi testi in un nuovo 'trattato critico', secondo lo stile contemporaneo.

E' questo che bisogna ammirare, bisogna imitare, in Tito Livio, come pure il modo in cui egli ci presenta le due versioni dell'assassinio di Remo, quella collettiva e quella individuale, nell'ordine necessario della loro evoluzione diacronica. Diversamente dalle nostre scuole attuali, ancora contratte nella sola sincronia, lo storico romano vede che esiste un tempo dell'elaborazione e che esso si muove sempre nella stessa direzione, tende sempre allo stesso fine che d'altronde non raggiungerà mai malgrado gli innumerevoli aiuti,

malgrado l'adesione quasi unanime che esso incontra; questo fine è la cancellazione dell'assassinio collettivo. La versione sprovvista di assassinio collettivo è percepita come successiva a quella che ancora lo contempla. E' quello che io stesso ho tentato di mostrare a proposito di Baldr e dei Cureti. La trasformazione mitologica è a senso unico e si effettua nel senso della cancellazione delle tracce.

E' interessante osservare, in fine, che a Roma è sempre esistita una tradizione propriamente apocalittica: partendo dall'origine violenta della città, essa ne profetizza la distruzione violenta. Nella sua "Histoire des idées et des croyances religieuses", Mircea Eliade parla delle ripercussioni del mito di Romolo e Remo nella coscienza dei Romani:

«Di questo cruento sacrificio, il primo che sia stato offerto alla divinità di Roma, il popolo conserverà sempre un ricordo terribile. Più di settecento anni dopo la fondazione, Orazio lo considererà ancora come una sorta di colpa originaria le cui conseguenze avrebbero dovuto ineluttabilmente provocare la perdizione della città, spingendo i suoi figli a massacrarsi fra di loro. In ogni momento critico della sua storia, Roma si interrogherà con angoscia, credendo di sentire pesare su di sé una maledizione. Neppure alla sua nascita essa era stata in pace né con gli uomini né con gli dèi. Questa ansietà religiosa peserà sul suo destino» (7).

La tradizione è interessante in quanto rende responsabile dell'assassinio fondatore l'intera collettività. Essa si basa necessariamente su una versione collettiva dell'assassinio, e anche se nell'idea che si fa delle ripercussioni lontane di quest'ultimo c'è qualcosa di magico, ci comunica una verità indipendente dal suo modo di esprimersi: l'obbligo per qualsiasi comunità di fondarsi e ordinarsi partendo da una violenza radicalmente distruttrice nel suo principio e che dovrebbe restare tale sino in fondo, ma di cui grazie a chi

quale miracolo la collettività ha potuto "differire" la violenza, e grazie a un qualche rinvio divinamente concesso questa violenza è divenuta provvisoriamente edificatrice e riconciliatrice.

NOTE AL CAPITOLO 7.

(1). "Repubblica", 378 a-b, ed. Léon Robin, Gallimard, Paris, 1950.

(2). Cit. da Georges Dumézil, "La religion romaine archaïque", Payot, Paris, 1966, p. 108 [trad. it. "La religione romana arcaica", Rizzoli, Milano, 1977, p. 100].

(3). Op. cit., vol. 1, p.p. 156-57 [trad. it. "Storia delle credenze e delle idee religiose", cit., I, p.p. 160-61].

(4). Tito Livio, "Storia romana", Libro primo, cap. 16.

(5). Plutarco, "Vita di Romolo", 43-45 [La citazione di Girard è tratta dalla traduzione francese di Amyot, Paris, 1950, p.p. 72-75].

(6). Libro primo, capp. 6-7; il corsivo è mio [La citazione di Girard è tratta dalla traduzione di Gaston Bayet, «Les Belles Lettres», Paris, 1940, p. 13].

(7). Op. cit., vol. 2, p. 109 [trad. it. cit., 2, p. 113].

8. LA SCIENZA DEI MITI

Come ormai sappiamo, nelle forme, nelle idee e nelle istituzioni religiose in genere bisogna vedere il riflesso alterato di violenze che, eccezionalmente, hanno 'avuto successo' in rapporto alle loro ripercussioni collettive e vedere altresì nella mitologia, in particolare, un ricordo di queste stesse violenze, quali questo successo ha costretto i loro perpetratori a rappresentarsele.

Trasmettendosi di generazione in generazione, il ricordo evolve necessariamente, ma non ritrova mai il segreto della distorsione originaria, che anzi si allontana sempre di più, sprofondando e perdendosi. Le religioni e le culture dissimulano questa violenza per fondarsi e perpetuarsi. Portare allo scoperto il loro segreto equivale a dare una soluzione che deve essere definita scientifica al più grande enigma di tutte le scienze dell'uomo, quello della natura e dell'origine del religioso.

Nell'affermare questo carattere scientifico contraddittorio il dogma attuale, secondo cui la scienza in senso stretto è impossibile entro l'ambito propriamente umano. La mia affermazione incontra uno scetticismo estremo soprattutto negli ambienti più competenti, in linea di principio, a giudicare: gli specialisti delle scienze, ovvero delle non-scienze dell'uomo. Persino i meno severi nei miei confronti precisano frequentemente che io merito indulgenza a dispetto, e non in

virtù, delle mie esorbitanti pretese. La loro benevolenza mi conforta, ma mi sorprende. Se la tesi che io difendo non ha alcun valore, che valore possono avere interi libri dedicati alla sua difesa?

Vedo chiaramente di quali circostanze attenuanti potrei beneficiare. In un universo che non crede più a niente, delle rivendicazioni eccessive non so né in sé e per sé un male: il numero dei libri pubblicati cresce costantemente e un povero autore, per attirare l'attenzione su quello che ha scritto, si vede costretto a esagerarne l'importanza. Deve farsi pubblicità da sé. Non dobbiamo dunque prendercela per qualche eccesso di linguaggio perché, in realtà, non è lui che delira, ma sono le condizioni oggettive della creazione culturale.

Mi dispiace di dover smentire questa generosa interpretazione del mio comportamento. Più rifletto e meno vedo la possibilità di parlare diversamente da come faccio. Devo dunque ritornare alla carica a rischio di perdere certe simpatie che poggiano, temo, su un malinteso.

Nel vortice sempre più veloce dei 'metodi' e delle 'teorie', nel valzer delle interpretazioni che godono per breve tempo il favore del pubblico prima di cadere in un oblio dal quale probabilmente mai più riaffioreranno, sembra che nessuna specie di stabilità sussista, che nessuna verità sia capace di

"reggere". L'ultimo dettame della moda asserisce persino che le interpretazioni sono infinite e tutte equivalenti, poiché l'una non è mai più vera o più falsa dell'altra. Di un testo possono esistere, sembra, tante interpretazioni quanti sono i lettori. Esse sono dunque destinate ad avvicinarsi senza fine nell'euforia generale della libertà finalmente conquistata, senza che nessuna possa mai avere la meglio sulle sue rivali.

Non bisogna confondere lo sterminio reciproco e ritualizzato delle 'metodologie' con l'insieme dell'intelligenza

attuale. Questo dramma ci distrae, ma è simile a una tempesta nell'oceano, che si svolge in superficie senza turbare minimamente l'immobilità del profondo. Più ci agitiamo, più la nostra agitazione appare come l'unica realtà, e più l'invisibile ci sfugge.

Gli pseudo-demistificatori possono divorarsi tra loro senza svilire il principio critico dal quale dipendono tutti, ma in modo sempre più infedele. Le dottrine recenti provengono tutte da un solo e identico procedimento di decifrazione, il più antico che il mondo occidentale abbia inventato, l'unico veramente duraturo.

E per il fatto stesso che è un procedimento al di là di ogni contestazione, passa inosservato al pari di Dio stesso. Esercita su di noi un tale ascendente che sembra confondersi con la percezione immediata. Se attirate su di esso l'attenzione di coloro che lo utilizzano, nel momento stesso in cui l'utilizzano, susciterete il loro stupore.

Il lettore ha già riconosciuto una nostra vecchia conoscenza: la decifrazione delle rappresentazioni persecutorie. Nel contesto della nostra storia essa ci apparirà banale, ma estrapolatela da questo contesto e subito farà la figura di una sconosciuta. Eppure, la nostra ignoranza non ha niente a che vedere con quella di Monsieur Jourdain che faceva della prosa senza saperlo. La banalità circoscritta del procedimento non deve nasconderci quel che vi è di eccezionale e persino di unico in un quadro antropologico. Al di fuori della nostra cultura nessuno lo ha mai scoperto e anche il nostro modo di utilizzarlo senza mai guardarlo ha un che di misterioso.

Nel mondo attuale sprechiamo questo procedimento e ce ne serviamo costantemente per accusarci a vicenda di tendenze persecutorie. Esso è contaminato dallo spirito di parte e dall'ideologia. Proprio per ritrovarlo in tutta la sua

purezza e illustrarlo ho scelto dei testi antichi la cui interpretazione non sia inficiata dalle controversie parassitarie relative al nostro mondo. La demistificazione di un Guillaume de Machaut crea l'unanimità intorno a sé. Da lì ho preso le mosse e lì sempre tornerò per farla finita con le interminabili vessazioni dei nostri gemelli mimetici testualizzati. Le questioni di lana caprina non possono scalfire la solidità granitica della decifrazione che abbiamo analizzata.

Certo, esistono sempre degli sconsiderati, specie in un'epoca offuscata come la nostra, che disconoscono le evidenze più lampanti, ma i loro arzigogoli non hanno la minima rilevanza intellettuale. Anzi, è bene essere anche più chiari.

Un giorno o l'altro, la rivolta contro il tipo di evidenza di cui parlo potrebbe ristabilire il suo potere e ancora una volta potremmo trovarci davanti alle legioni di Norimberga o al loro equivalente. Le conseguenze storiche sarebbero catastrofiche, ma le conseguenze intellettuali sarebbero nulle. Questa verità non sopporta alcun compromesso, e niente né nessuno potrà cambiarvi alcunché.

Anche se domani non ci sarà più un solo essere sulla terra che possa testimoniare, questa verità resterà la verità. Qualcosa sfugge qui al nostro relativismo culturale e ad ogni critica del nostro «etnocentrismo». Volenti o nolenti dobbiamo riconoscere questo fatto, e la maggior parte di noi lo riconosce se costretta, ma è una costrizione che non ci piace. Abbiamo il vago timore che essa ci trascini più lontano di quanto vorremmo.

Possiamo dire scientifica questa "verità"? Molti avrebbero risposto affermativamente nell'epoca in cui il termine scienza si applicava senza contrasti alle certezze maggiori. Persino oggi, se provate a interrogare le persone che vi circondano, vedrete che molti risponderanno senza esitare che soltanto la

mentalità scientifica ha potuto porre fine alla caccia alle streghe.

E' la causalità magica, persecutoria, ciò che sta dietro di essa, e per rinunciare a quest'ultima bisogna simultaneamente smettere di credere nella prima. L'inizio della rivoluzione scientifica, di fatto, coincide in Occidente più o meno con la definitiva rinuncia a questa caccia alle streghe. Per usare il linguaggio degli etnologi, diremo che un risoluto orientamento verso le cause naturali prevale sempre più sulla immemorabile preferenza degli uomini per le "cause significative sul piano dei rapporti sociali", che sono anche le "cause suscettibili di intervento correttivo", ossia le "vittime".

Tra la scienza e la fine della caccia alle streghe esiste un rapporto stretto.

Perché allora questa considerazione non dovrebbe essere sufficiente per definire 'scientifica' l'interpretazione che sovverte la rappresentazione persecutoria rivelandola? Negli ultimi tempi siamo diventati più schizzinosi in materia di scienza. I filosofi della scienza, influenzati probabilmente dai tempi, apprezzano sempre meno le certezze stabili. Sicuramente storceranno la bocca davanti a una operazione così priva di rischi e di difficoltà quale la smitizzazione di Guillaume de Machaut. Diciamolo pure, invocare la scienza, in questo caso, non dà nessuna soddisfazione.

Rinunciamo dunque a questo termine glorioso per una faccenda così banale. E rinunciarvi precisamente a questo punto mi sembra abbastanza divertente, perché proprio sotto questo aspetto diventa manifesto il carattere necessariamente scientifico della mia tesi.

Di che cosa si tratta in effetti? Si tratta di applicare a certi testi, a cui nessuno finora aveva mai pensato di applicarlo, un procedimento di decifrazione antichissimo e di provata

efficacia, di una validità mille volte confermata nell'ambito attuale della sua applicazione.

Il vero e proprio dibattito sulla mia ipotesi non è ancora iniziato. Finora io stesso sono stato incapace di situarlo in modo esatto. Per porre la questione correttamente, bisogna prima riconoscere gli stretti limiti della mia iniziativa. La novità della mia argomentazione non consiste affatto in quello che ci si immagina. Io mi limito ad allargare l'ambito di applicazione e di una modalità interpretativa di cui nessuno contesta la validità. La vera questione concerne la fondatezza o meno di questo allargamento. Quindi, ho ragione e ho veramente scoperto qualcosa, oppure ho torto e ho veramente perso il mio tempo.

L'ipotesi non è stata inventata da me: io mi limito ad applicarla altrove, ed essa esige solo qualche lieve adattamento, come abbiamo visto, per applicarsi al mito come è già stata applicata a Guillaume de Machaut. Io potrò aver ragione o torto, ma non ho bisogno di avere ragione sulla sostanza perché il solo epiteto che si convenga alla mia ipotesi sia quello di scientifico. Se ho torto, la mia ipotesi sarà presto dimenticata; se ho ragione, applicarla alla mitologia non comporterà niente di diverso dalla sua applicazione ai testi storici. L'ipotesi è la stessa, e il tipo di testo è pure lo stesso. Se si impone, si imporrà per ragioni analoghe a quelle che l'hanno imposta altrove allo stesso modo. Ed essa si iscriverà nella mente degli uomini con la stessa forza.

Come dicevo, l'unico motivo di scartare l'epiteto di scientifico per la nostra lettura di Guillaume de Machaut non è l'incertezza, bensì la troppa certezza, la mancanza di rischio e l'assenza di alternativa.

Ma non appena applichiamo all'ambito mitologico la nostra vecchia demistificazione senza problemi, i suoi

caratteri cambiano. All'evidenza abitudinaria si sostituisce l'avventura, l'incognito riappare. Le teorie rivali sono numerose e, almeno per adesso, appaiono più 'serie' della mia.

Supponendo sempre che io abbia ragione, lo scetticismo che mi si oppone oggi non è più significativo di quanto sarebbe potuto essere, nella Francia del diciassettesimo secolo, un referendum nazionale sulla questione della stregoneria. La concezione tradizionale avrebbe certamente trionfato; il ridurre la stregoneria a rappresentazione persecutoria non avrebbe raccolto che un basso numero di suffragi. Meno di un secolo dopo, invece, lo stesso referendum avrebbe dato dei risultati opposti. Se adesso applichiamo l'ipotesi alla mitologia, avverrà la stessa cosa; ci si abituerà a poco a poco a considerare i miti secondo la visuale della rappresentazione persecutoria, come ci siamo abituati a farlo per la caccia alle streghe. I risultati sono troppo perfetti perché il ricorso all'ipotesi non diventi meccanico e 'naturale' per i miti, come lo è già per le persecuzioni storiche. Verrà il giorno in cui leggere il mito di Edipo in maniera diversa da quella secondo cui leggiamo il testo di Guillaume de Machaut sembrerà non meno strano di quanto sembri oggi la loro equiparazione. In quel giorno, lo sfasamento da noi constatato, e che oggi suscita tanto scalpore, tra l'interpretazione di un mito collocato nel suo contesto mitologico e quella dello stesso mito trasposto in un contesto storico, sarà scomparso.

Allora, il problema della scientificità della smitizzazione della mitologia non esisterà più, come ormai non esiste più a proposito di Guillaume de Machaut. Ma se la scientificità della mia ipotesi non solleverà più obiezioni, ciò accadrà per una ragione inversa a quella per cui oggi mi viene negata: essa sarà in fatti diventata troppo evidente, troppo al di qua delle effervescenti e saporose frontiere del sapere. Ebbene, mi

contenterò che sia considerata "scientifica" durante tutto il periodo intermedio tra l'odierno rifiuto quasi universale e la futura accettazione universale. Così come durante un periodo equivalente è stata considerata scientifica la demistificazione della stregoneria europea.

Infatti, come abbiamo visto poco fa, esiste una certa riluttanza a definire scientifica un'ipotesi troppo priva di rischi e d'incertezza. Ma un'ipotesi che contenesse soltanto rischi e incertezze a maggior ragione non sarebbe scientifica. Per meritare questo titolo glorioso bisogna combinare il massimo d'incertezza attuale con il massimo di certezza potenziale.

Ora, è proprio in questi termini che si presenta la mia ipotesi. Consapevoli delle sconfitte passate, i ricercatori hanno deciso troppo frettolosamente che questa combinazione era possibile soltanto negli ambiti matematizzabili e suscettibili di verifica sperimentale. La prova che non è così ce la fornisce il suo essere già una realtà. La mia ipotesi esiste da secoli e, grazie ad essa, il passaggio dall'incertezza alla certezza in materia di smitizzazione è già avvenuto una prima volta; potrebbe dunque avvenire una seconda volta.

Accettiamo difficilmente questo dato di fatto perché ormai le certezze ci ripugnano; tendiamo a esiliarle in angoli oscuri della nostra mente, così come tendevamo cent'anni fa a esiliare le incertezze. Dimentichiamo volentieri che la nostra smitizzazione della stregoneria e di altre superstizioni persecutorie costituisce una certezza inattaccabile.

Se questa certezza si estendesse in futuro alla mitologia, saremmo ancora lontani dal sapere tutto, ma avremmo delle risposte rigorose e verosimilmente definitive a un certo numero di domande che la ricerca inevitabilmente si pone, o

che si porrebbe se non avesse appunto perduto ogni speranza di risposte rigorose e definitive.

Nell'attesa di un tale risultato, matematizzabile o no, io non vedo perché bisognerebbe rinunciare al termine 'scienza'. Quale altro termine si dovrebbe utilizzare? Mi rimproverano di servirmene senza capire realmente a cosa mi serve. Si irritano per la mia presunta arroganza. Credono possibile insegnarmi la modestia senza correre il minimo rischio; non hanno dunque il tempo di riflettere a quello che cerco di far capire?

Mi obiettono anche la «falsificazione» di Popper e altre belle cose che arrivano da Oxford, da Vienna, da Harvard. Per non correre rischi, mi viene detto, bisogna soddisfare certe condizioni così draconiane che nemmeno le scienze più rigorose potrebbero esserne all'altezza.

La nostra demistificazione di Guillaume de Machaut non è certamente «falsificabile» nel senso di Popper. Bisogna dunque rinunciarvi? Se neppure qui si ammette una certezza, se si parteggia senza riserve per la grande democrazia dell'interpretazione mai-vera-mai-falsa che ai nostri giorni va per la maggiore al di fuori del matematizzabile, un simile risultato sarà inevitabile. Ma allora dovremmo condannare retrospettivamente anche coloro che misero fine ai processi di stregoneria. Erano anche più dogmatici dei cacciatori di streghe e al pari di costoro credevano di essere i depositari della verità. Non dovremmo dunque condannarli per questa loro pretesa? Con quale diritto questa gente si permetteva di dichiarare buona soltanto un'interpretazione particolare, beninteso la propria, quando mille altri interpreti, eminenti cacciatori di streghe, universitari illustri e a volte anche molto progressisti come Jean Bodin, avevano un'idea totalmente diversa del problema? Che arroganza insopportabile, che odiosa intolleranza, che spaventoso puritanesimo! Non

bisogna forse lasciar sbocciare i cento fiori dell'interpretazione, streg a e non strega, cause naturali e cause magiche, cause suscettibili di un intervento correttivo e cause che non ricevono mai la giusta punizione che meritano?

Spostando un po' i contesti, come sto facendo, senza cambiare nulla alla sostanza delle cose, si dimostra facilmente la ridicolaggine di certi atteggiamenti contemporanei. Il pensiero critico è oggi in uno stato di estrema decadenza, temporanea speriamo; ma non per questo la malattia è meno acuta giacché questa stessa decadenza viene presentata come l'affinamento supremo dello spirito critico. Se i nostri antenati avessero ragionato nello stesso modo dei maestri ora in auge non avrebbero mai messo fine ai processi di stregoneria.

Non c'è da meravigliarsi, dunque, quando proprio in questo stesso momento vediamo che gli orrori meno contestabili della storia recente vengono messi in dubbio da chi trova dinanzi a sé soltanto una "intelligencija" ridotta all'impotenza dai rilanci sterili di cui è vittima e dalle tesi che ne risultano; il carattere autodistruttivo di queste tesi non ci riguarda più, oppure ci riguarda come sviluppo 'positivo'.

9.

LE PAROLE CHIAVE DELLA PASSIONE EVANGELICA

Le precedenti analisi ci impongono questa conclusione: la cultura umana è votata alla dissimulazione perpetua delle proprie origini nella violenza collettiva. E' una definizione che ci permette di comprendere sia gli stadi successivi di un insieme culturale sia il passaggio da uno stadio all'altro, per il tramite di una crisi sempre analoga a quelle di cui troviamo traccia nei miti, a loro volta sempre analoghe a quelle di cui troviamo traccia nella storia, nelle epoche in cui le persecuzioni si moltiplicano. Sempre, durante i periodi di crisi e di violenza diffusa, un certo sapere sovversivo minaccia di espandersi, ma finisce sempre con l'essere vittima delle ricomposizioni vittimarie o quasi vittimarie che si effettuano nel parossismo del disordine.

Questo modello rimane pertinente alla nostra società, addirittura più pertinente che mai, eppure è chiaro che non basta a rendere conto della cosiddetta storia, della nostra storia. La decifrazione delle rappresentazioni persecutorie in seno a questa storia, anche se in futuro non si allargherà a tutta la mitologia, rappresenta già una grossa sconfitta per l'occultamento culturale, sconfitta che potrebbe molto presto diventare disfatta. O la cultura non è quello che ho detto, oppure alla forza d'occultamento che la nutre si accompagna, nel nostro universo, una seconda forza che si contrappone

alla prima, e che tende alla rivelazione della menzogna immemoriale.

Questa forza di rivelazione esiste, e noi lo sappiamo tutti, ma invece di vedere in essa quello che dico io, la maggior parte di noi vi vede la forza d'occultamento per eccellenza. Si tratta del più grande malinteso della nostra cultura, che si dissiperà inevitabilmente non appena riconosceremo nelle mitologie la pienezza di quella stessa illusione persecutoria di cui già decifriamo gli effetti ridotti in seno alla nostra storia.

E' la Bibbia, quale la definiscono i cristiani, cioè l'unione dell'Antico e del Nuovo Testamento, che costituisce questa forza di rivelazione. E' proprio la Bibbia ciò che ci permette di decifrare quello che abbiamo imparato a decifrare in fatto di rappresentazioni persecutorie, e che al tempo stesso ci insegna a decifrare tutto il resto, ossia il religioso nel suo insieme. Questa volta la vittoria sarà troppo decisiva per non comportare la rivelazione della forza che la suscita. I Vangeli si riveleranno da sé come potenza universale di rivelazione. Da secoli, tutti i pensatori più influenti ripetono che i Vangeli sono soltanto un mito tra tanti, e hanno finito col convincerne la maggior parte degli uomini.

I Vangeli, è un fatto, gravitano intorno alla passione di Cristo, ossia intorno allo stesso dramma che è presente in tutte le mitologie del mondo. E' così di tutti i miti, come ho cercato di dimostrare. Questo dramma è sempre necessario perché si generino nuovi miti, ossia perché esso sia rappresentato secondo la prospettiva dei persecutori. Ma questo stesso dramma è necessario anche perché esso sia rappresentato secondo la prospettiva di una vittima fermamente decisa a respingere le illusioni persecutorie. In altre parole, esso era necessario perché si generasse il solo testo in grado di sbarazzarci di tutta la mitologia.

Per compiere questa opera prodigiosa, infatti, ed essa si sta compiendo sotto i nostri occhi, per distruggere definitivamente la credibilità della rappresentazione mitologica, bisogna opporre alla sua forza (tanto più reale in quanto da sempre tiene in suo potere l'umanità intera) la forza ancora più grande di una rappresentazione veritiera. Bisogna poi che l'evento rappresentato sia lo stesso, senza di che i Vangeli non potrebbero confutare né screditare punto per punto tutte le illusioni caratteristiche delle mitologie, che sono parimenti le illusioni degli attori della passione (1).

Noi vediamo chiaramente che i Vangeli respingono la persecuzione. Ma non sospettiamo che, così facendo, essi ne smontano gli ingranaggi, ed è la religione umana nel suo insieme che essi distruggono, e le culture che ne derivano: non abbiamo riconosciuto, in tutte le potenze simboliche che vacillano intorno a noi, il frutto della rappresentazione persecutoria. Ma se l'influenza di queste forme si allenta, se il loro potenziale di illusione si affievolisce, è proprio perché individuiamo sempre meglio i meccanismi di capro espiatorio che le sottendono. E una volta messi allo scoperto, questi meccanismi non operano più; noi crediamo sempre meno alla colpevolezza delle vittime che essi esigono e vediamo crollare una dopo l'altra le istituzioni sorte da questi meccanismi, ormai private del nutrimento che le sostiene. Che lo si sappia o no, responsabili di questo crollo sono i Vangeli. Proviamo dunque a dimostrarlo.

Studiando la passione, si è colpiti dal ruolo che vi esplicano le citazioni dell'Antico Testamento, in particolare dai Salmi. I primi cristiani prendevano sul serio questi riferimenti e, durante tutto il Medioevo, la cosiddetta interpretazione allegorica o figurale costituisce il prolungamento e l'amplificazione, più o meno felici, di questa pratica neotestamentaria. In genere, i moderni non scorgono in

questo niente di interessante, e si sbagliano di grosso. Essi si orientano allora verso un'interpretazione retorica e strategica delle citazioni. Sotto il profilo teologico, gli evangelisti innovano fortemente. Si può dunque attribuire loro il desiderio di rendere rispettabili le proprie novità mettendole il più possibile al riparo dietro il prestigio della Bibbia. Per fare accettare più agevolmente ciò che vi è di inaudito nell'esaltazione senza limiti di Gesù, essi avrebbero collocato il loro messaggio all'ombra protettrice di testi autorevoli.

I Vangeli, è facile convenirne, danno un rilievo che può apparire eccessivo a certi passi dei Salmi, talvolta a brandelli di frasi di un interesse in trincea così esile e banale, sembrerebbe, che la loro presenza non si giustifica certo, ai nostri occhi, per lo specifico significato che essi hanno.

Quale conclusione dobbiamo trarre, per esempio, quando vediamo che, alla condanna di Gesù, Giovanni (15, 25) riporta solennemente questa frase: " Essi mi hanno odiato senza una causa" (Sal., 35,19)? E l'evangelista insiste pesantemente. La concentrazione ostile della passione è accaduta, ci dice, "perché si adempisse la parola della Legge". La goffaggine della formula stereotipata rafforza il nostro sospetto. Vi è effettivamente un indubbio rapporto tra il salmo e il modo nel quale i Vangeli ci riferiscono la morte di Gesù, ma la frase è così banale, e la sua pertinenza così evidente che non si vede il bisogno di accentuarla.

Proviamo un'impressione analoga quando Luca fa dire a Gesù: «Deve compiersi in me questo passo della Scrittura: 'E' stato annoverato fra i criminali [o fra i trasgressori]» (Luca, 22, 37; Marco, 15, 28). Questa volta la citazione non è tratta da un salmo ma dal capitolo 53 di Isaia. A quale pensiero profondo possono corrispondere riferimenti di questo tipo? Non si riesce a capirlo, allora si ripiega su mediocri secondi fini di cui il nostro universo brulica.

In realtà, le nostre due frasette sono interessantissime, sia di per sé sia in rapporto al racconto della passione, ma per comprenderlo bisogna comprendere quello che è in gioco e quello che si perde nella passione: il dominio della rappresentazione persecutoria sull'intera umanità. In queste frasi apparentemente troppo banali per portare a gravi conseguenze, viene semplicemente enunciato il rifiuto della causalità magica e delle accuse stereotipate. Ovvero il rifiuto di tutto quello che le folle persecutorie accettano a occhi chiusi. Era stato il caso dei Tebani, che adottarono tutti senza esitazione l'ipotesi di un Edipo responsabile della peste perché incestuoso; era stato il caso degli Egiziani, che imprigionarono lo sventurato Giuseppe prestando fede alle chiacchiere di una Venere provinciale. Se mpre così, gli Egiziani. Senonché, riguardo alla mitologia, siamo rimasti molto e giziani, in particolare con Freud che chiede all'Egitto la verità dell'ebraismo. Le teorie alla moda rimangono tutte pagane nel loro essere vincolate al parricidio, all'incesto, eccetera, nel loro essere cieche di fronte al carattere menzognero delle accuse stereotipate. Siamo molto in ritardo rispetto ai Vangeli e perfino rispetto alla Genesi.

Anche la folla della passione adotta a occhi chiusi le accuse generiche contro Gesù. Per lei, Gesù diventa subito quella causa suscettibile di intervento correttivo - la crocifissione - che tutti gli amanti del pensiero magico si mettono a cercare al minimo segno di disordine nel loro piccolo mondo.

Le due citazioni sottolineano la continuità tra la folla della passione e le folle persecutorie già stigmatizzate nei Salmi. Né i Vangeli né i Salmi fanno proprie le illusioni crudeli di queste folle. Le due citazioni tagliano corto con ogni spiegazione mitologica. Sradicano veramente quest'albero, giacché la colpevolezza delle vittime è la molla principale del meccanismo vittimario e la sua assenza apparente nei miti più

evoluti, dove viene manipolata o elusa la scena dell'assassinio, non ha nulla a che vedere con quello che succede qui . Lo sradicamento evangelico ha con i giochi di prestigio mitologici nello stile di Baldr o dei Cureti lo stesso rapporto che l'asportazione totale di un tumor e ha con i gesti 'magnetici' di un guaritore di villaggio.

I persecutori credono sempre nell'eccellenza della loro causa, ma in realtà "odiano senza causa". E questa assenza di causa nell'accusa ("ad causam") i persecutori non la vedono mai. Bisogna dunque prendersela con questa illusione, se vogliamo liberare tutti questi poveretti dalla loro prigione invisibile, dall'oscuro sotterraneo dove marciscono, e che sembra loro il più splendido dei palazzi.

Per questa opera straordinaria dei Vangeli, di abrogare, cassare, annullare la rappresentazione persecutoria, l'Antico Testamento costituisce una sorgente inesauribile di riferimenti legittimi. Non senza ragione il Nuovo Testamento o si ritiene tributario di quello Antico e si basa su di esso. Entrambi partecipano alla stessa impresa. L'iniziativa spetta all'Antico, ma è il Nuovo a portarla a termine e a compierla in modo decisivo e definitivo.

Nei salmi penitenziali in particolare, vediamo la parola spostarsi dai persecutori verso le vittime, da coloro che fanno la storia verso coloro che la subiscono. Le vittime non si limitano ad alzare la voce, ma urlano nel momento stesso della loro persecuzione; i loro nemici le circondano e si accingono a colpire. A volte costoro conservano ancora l'apparenza animalesca, mostruosa, che avevano nelle mitologie: sono mute di cani, orde di tori, «bestie possenti di Bashaan». Eppure questi testi non fanno più parte della mitologia, come ci ha giustamente mostrato Raymund Schwager: respingono sempre più l'ambivalenza sacra

per restituire la vittima alla sua umanità e rivelare l'arbitrarietà della violenza che la colpisce (2).

La vittima che parla nei Salmi sembra ben poco 'morale', certo, non abbastanza 'evangelica' per i buoni apostoli della modernità. La sensibilità dei nostri umanisti si offusca. Molto spesso lo sventurato risponde proprio con l'odio a quelli che lo odiano. Si deplora l'ostentazione di violenza e di risentimento «così caratteristica dell'Antico Testamento». Si vede in essa un indizio chiarissimo della nota malvagità del Dio d'Israele. Soprattutto dopo Nietzsche, si fa risalire a questi salmi l'invenzione di tutti i cattivi sentimenti che ci infettano, l'umiliazione e il risentimento. Ai loro veleni si contrappone la bella serenità delle mitologie, in particolare greca e germanica. Forti del loro buon diritto, difatti, e persuasi della colpevolezza della vittima, i persecutori non hanno nessuna ragione di essere turbati.

La vittima dei Salmi è imbarazzante, anzi addirittura fastidiosa accanto a un Edipo che ha almeno il buon gusto di accogliere appieno la meraviglia e l'armonia classica. Guardate dunque con quale arte, con quale delicatezza egli fa, al momento giusto, la sua autocritica. Ci mette l'entusiasmo dello psicoanalizzato sul suo divano o del vecchio bolscevico all'epoca di Stalin. E' il vero modello, siate certi, del conformismo supremo del nostro tempo, che è tutt'uno con l'avanguardismo tonitruante. I nostri intellettuali mostravano un tale entusiasmo per la servitù che nei loro cenacoli stalinizzavano ancor prima che lo stalinismo fosse inventato. Perché mai sorprendersi nel vederli poi aspettare cinquant'anni e più per interrogarsi con discrezione sulle maggiori persecuzioni della storia umana. Per allenarci al silenzio, siamo alla scuola migliore che ci sia, quella della mitologia. Tra la Bibbia e la mitologia non esitiamo mai.

Siamo innanzitutto classici, poi romantici, all'occorrenza primitivi, modernisti con furore, neoprimitivi quando ci disgustiamo del modernismo, gnostici sempre, biblici mai.

La causalità magica fa un tutt'uno con la mitologia. Non si può dunque esagerare l'importanza della sua negazione. E i Vangeli sanno certamente quello che fanno, perché ogni occasione è buona per ripetere questa negazione. La mettono persino in bocca a Pilato che, dopo aver interrogato Gesù, afferma: «"Non vedo alcuna causa"». Pilato non è ancora sotto l'influsso della folla: in lui parla il giudice, l'incarnazione del diritto romano, della razionalità legale, attenendosi fugacemente ma significativamente ai fatti.

Ma che cosa c'è di straordinario in questa riabilitazione biblica delle vittime?

Non è forse la norma, e non risale alla più remota antichità? Certo, ma queste riabilitazioni sono sempre caratteristiche di un gruppo che si schiera contro un altro gruppo. Intorno alla vittima riabilitata rimangono sempre dei fedeli e la fiaccola della resistenza non si spegne mai. La verità non si lascia sommergere.

E' proprio questo l'elemento falso, ciò che fa sì che la rappresentazione persecutoria mitologica non sia mai veramente compromessa o minacciata.

Considerate, ad esempio, la morte di Socrate. La 'vera' filosofia non ha niente a che fare con questa faccenda. Essa sfugge al contagio del capro espiatorio.

C'è sempre della verità nel mondo. Mentre non ce n'è più nel momento della morte di Cristo. Persino i discepoli più cari non hanno una parola né un gesto per opporsi alla folla. Vengono letteralmente assorbiti dalla folla. Grazie al vangelo di Pietro noi sappiamo che Pietro, il capofila degli apostoli, ha rinnegato pubblicamente il suo maestro. Questo tradimento non ha niente di anedddotico, non ha niente a che vedere con

la psicologia di Pietro. Il fatto che nemmeno i discepoli possano resistere all'effetto di capro espiatorio rivela l'onnipotenza della rappresentazione persecutoria sull'uomo. Per comprendere bene quello che accade bisognerebbe quasi includere il gruppo dei discepoli nel novero di quelle potenze che si mettono d'accordo, nonostante il disaccordo abituale, per condannare Cristo. Sono tutte potenze in grado di dare un significato alla morte di un condannato. E' facile enumerarle. Sono sempre le stesse. Le ritroviamo nella caccia alle streghe o nelle grandi regressioni totalitarie del mondo attuale. Prima i capi religiosi, poi i capi politici e soprattutto la folla. Partecipano tutti all'azione, dapprima in ordine sparso, poi con sempre maggiore compattezza. Intervengono, osservate bene, nell'ordine della loro importanza reale, dal più debole al più forte. Il complotto dei capi religiosi ha un'importanza simbolica, ma scarsa importanza reale. Erode ha una parte ancora più piccola. E' stato il timore di omettere anche una soltanto delle potenze in grado di dare forza alla sentenza contro Gesù a spingere il solo Luca a includerlo nel suo racconto della passione.

Pilato è colui che detiene veramente il potere, ma al di sopra di lui vi è la folla che, una volta mobilitata, ha la vittoria assoluta, trascina dietro di sé le istituzioni, le costringe a dissolversi in lei stessa. Eccola, dunque, l'unanimità dell'assassinio collettivo generatore di mitologia. Questa folla è il gruppo in fusione, la comunità che, alla lettera, si dissolve e non può più rinsaldarsi se non a spese della sua vittima, del suo capro espiatorio. Tutto è dunque propizio a generare salde rappresentazioni persecutorie. Eppure non è questo il messaggio che il Vangelo ci porta.

I Vangeli attribuiscono a Pilato una volontà di resistenza al verdetto della folla. Forse per renderlo più simpatico e così rendere, per contrasto, antipatiche le autorità ebraiche? Ma

certo!, sostiene la folla di coloro che nel Nuovo Testamento vorrebbero spiegare tutto con i pensieri più ignobili. Essi sono veramente la folla dei nostri giorni, e forse la folla di sempre. E, come sempre, hanno torto.

Alla fin fine, Pilato si unisce alla muta dei persecutori. Non si tratta di studiare la 'psicologia' di Pilato, bensì di sottolineare l'onnipotenza della folla, di mostrare l'autorità sovrana costretta a inchinarsi, malgrado le sue velleità di resistenza.

Tuttavia, Pilato non ha seri interessi nella vicenda. Gesù non conta nulla ai suoi occhi. E' un personaggio troppo insignificante perché lo spirito meno politico che esista al mondo possa correre il rischio di una sommossa unicamente per salvarlo. La decisione di Pilato è troppo facile, insomma, per dare forte risalto alla subordinazione del sovrano alla folla, al ruolo predominante della folla nel momento di estrema effervescenza in cui scatta la meccanica del capro espiatorio.

E' per rendere la decisione di Pilato meno facile e più rivelatrice, credo, che Giovanni introduce il personaggio della moglie. Avvertita da un sogno, più o meno convertita alla causa di Gesù, la donna interviene esortando il marito a resistere alla folla. Giovanni vuole mostrarci Pilato fra due influenze, fra due poli d'attrazione mimetica: da un lato la moglie, che vorrebbe salvare l'innocente e dall'altro la folla, neppure romana, completamente anonima e impersonale. Nessuno potrebbe essere più vicino a Pilato di sua moglie, più intimamente legato a lui. Nessuno potrebbe avere un'influenza maggiore, tanto più che la donna fa saggiamente appello al timore religioso del marito. Eppure è la folla a vincere; niente è più importante di questa vittoria, niente è più significativo per la rivelazione del meccanismo vittimario. Vedremo in seguito

che i Vangeli presentano un'analoga vittoria della folla in un'altra scena di assassinio collettivo, la decollazione di Giovanni Battista.

Ci si sbaglierebbe di grosso se si pensasse che questa folla è composta sol tanto da rappresentanti delle classi inferiori; essa non rappresenta soltanto le «masse popolari», poiché ne fanno parte anche le élite. Per comprendere bene come essa è composta basta, ancora una volta, esaminare le citazioni dall'A ntico Testamento; è qui che dobbiamo cercare il commento più illuminato dell'intenzione evangelica.

Nel quarto capitolo degli Atti degli Apostoli, libro di carattere quasi evangelico, Pietro riunisce i compagni per meditare con loro sulla crocifissione, e fa loro una lunga citazione del salmo che descrive l'accoglienza uniformemente ostile che le potenze di questo mondo r iservano al Messia.

*«Perché mai questo tumulto di nazioni?
e queste vane imprese di popoli?
I re della terra si sono riconciliati
e i capi "si sono radunati
per fare un tutt'uno
contro il Signore e contro il suo Unto ".*

«Sì, in questa città si sono veramente radunati, Erode e Ponzio Pil ato, con le nazioni e i popoli d'Israele - contro il tuo santo servo Gesù, che tu avevi unto. Hanno così attuato tutti i progetti che la tua mano e la tua volontà avevano stabilito» (Atti, 4, 27-28).

Anche in questo caso il lettore moderno si interroga sull'interesse della citazione. Non capisce, e sospetta qualche mediocre secondo fine. Non si tratterebbe, forse, semplicemente di nobilitare la morte ignobile di Gesù, di fornire un'orchestrazione grandiosa al supplizio piuttosto

insignificante di un piccolo predicatore di Galilea? Prima accusavamo i Vangeli di disprezzare la folla dei persecutori, ed ecco che adesso li sospettiamo di esaltare troppo quella stessa folla allo scopo di rialzare il prestigio del loro eroe.

Che cosa credere? Semplicemente, bisogna rinunciare a questo genere di speculazione. Con i Vangeli, il sospetto sistematico non dà mai risultati interessanti. Torniamo piuttosto alla domanda che guida ogni nostra ricerca: cosa ne è della rappresentazione persecutoria e della violenza unanime che la fonda? Tutto questo è categoricamente sovvertito nel suo punto più alto: l'unanimità delle potenze capaci di fondare questa rappresentazione. Non soltanto vi è una sovversione effettiva, ma anche la volontà cosciente di sovvertire ogni mitologia persecutoria e di informarne il lettore, basta riconoscerlo perché la pertinenza del salmo risulti evidente.

Il salmo ci elenca tutte queste potenze. L'essenziale è la congiunzione tra il fermento popolare, il "tumulto delle nazioni", da un lato, e i re e i capi dall'altro, le autorità costituite. E questa congiunzione è irresistibile ovunque, tranne nella passione del Cristo. Il fatto che questa coalizione formidabile avvenga su scala relativamente ridotta, e in una lontana prov incia dell'Impero romano, non diminuisce affatto l'importanza della passione, c he fa tutt'uno con l'insuccesso della rappresentazione persecutoria, con la esemplarità di questo insuccesso.

La coalizione rimane invincibile sul piano della forza bruta, ma non per questo è meno «vana» come dice il salmo, perché non riesce a imporre il suo modo di vedere le cose. Non le riesce difficile uccidere Gesù, ma non prevale sul p iano del significato. Allo smarrimento del venerdì santo si sostituisce, nei discepoli, la fermezza della Pentecoste e il ricordo della morte di Gesù si perpetuerà con un significato tutto diverso

da quello voluto dalle potenze, un significato che non riesce, certo, ad imporsi immediatamente in tutta la sua prodigiosa novità, ma che nondimeno compenetra a poco a poco i popoli evangelizzati, insegnando loro a individuare sempre meglio intorno a sé le rappresentazioni persecutorie e a respingerle.

Facendo morire Gesù, le potenze cadono anzi in una sorta di trappola, giacché nel racconto della passione è inciso a chiare lettere proprio quel loro se greto di sempre, già svelato nell'Antico Testamento, nelle citazioni che ho appena commentato e in molti altri passi. Il meccanismo del capro espiatorio viene illuminato da una luce potente, viene pubblicizzato al massimo e diventa la cosa più conosciuta del mondo, il sapere più diffuso, quel sapere che gli uomini impareranno lentamente, data la loro scarsa intelligenza, a insinuare al di sotto della rappresentazione persecutoria.

Se vorremo liberare definitivamente l'uomo, è a questo sapere che dovremo ricorrere: esso ci servirà da griglia universale per la demistificazione, dapprima delle quasi-mitologie della nostra storia poi, e ben presto, di tutti i miti dell'intero pianeta, dei quali noi proteggiamo appassionatamente la menzogna, non per crederci realmente ma per metterci al riparo dalla rivelazione biblica, pronta ormai a rinascere dalle macerie della mitologia, con la quale l'abbiamo a lungo confusa. Le «vane imprese» dei popoli sono più che mai all'ordine del giorno, ma sventarle è per il Messia un gioco da bambini. Più ci illudono oggi, più ci sembreranno ridicole domani.

L'essenziale, dunque, che non è stato mai percepito né dalla teologia né dalle scienze dell'uomo, è dare scacco alla rappresentazione persecutoria. Perché questa abbia la massima efficacia, bisogna che avvenga nelle circostanze più difficili, quelle più sfavorevoli alla verità e più favorevoli alla produzione di una nuova mitologia. Ecco perché il testo

evangelico insiste instancabilmente sul senza causa della sentenza emessa contro il giusto e simultaneamente sull'unità senza cedimenti dei persecutori, ossia di tutti coloro che credono o fanno finta di credere nell'esistenza e nell'eccellenza della causa, l'"ad causam", l'accusa, e che cercano di imporre universalmente questa credenza.

Fare come certi commentatori moderni, cioè interrogarsi sul modo, secondo loro sempre diseguale, in cui i Vangeli distribuirebbero il biasimo tra i diversi attori della passione, significa perdere il proprio tempo e disconoscere in partenza la vera intenzione del racconto. I Vangeli non stabiliscono distinzioni: l'unico dato che li interessa veramente è indicare l'unanimità dei persecutori. Tutte le manovre che mirano a dimostrare l'antisemitismo, l'elitismo, l'antiprogressismo o non so quale altro crimine di cui i Vangeli sarebbero colpevoli nei confronti dell'innocente umanità, loro vittima, sono interessanti soltanto per la loro trasparenza simbolica. Gli autori di queste manovre non si accorgono che essi stessi sono interpretati dal testo che ogni volta credono di aver liquidato in modo definitivo. Tra le «vane imprese» dei popoli, nessuna è più derisoria di questa.

Vi sono mille modi di non vedere quello di cui parlano i Vangeli. Psicoanalisti e psichiatri, quando si interessano alla passione, scoprono volentieri nel cerchio unanime dei persecutori un riflesso della «paranoia caratteristica dei primi cristiani», la traccia di un «complesso di persecuzione». Sono sicuri del fatto loro perché hanno alle spalle le autorità più consolidate, i Marx, i Nietzsche e i Freud, una volta tanto tutte d'accordo, anche se su un punto solo: l'opportunità di demolire i Vangeli.

Lo strano è che questo tipo di spiegazione non viene mai in mente a questi stessi psicoanalisti quando devono affrontare un processo di stregoneria. Non è più sulle vittime che, questa

volta, essi si esercitano e affilano le loro armi, bensì sui persecutori. Congratuliamoci con loro di questo cambiamento di bersaglio. Basta intravedere la persecuzione come qualcosa di reale per cogliere l'odioso e il ridicolo delle tesi psichiatrico-psicoanalitiche applicate a vittime reali, a violenze collettive reali. I complessi di persecuzione esistono, certo, specialmente nelle anticamere dei nostri medici, ma è un fatto che anche le persecuzioni esistono. L'unanimità dei persecutori può non essere altro che un fantasma paranoico, soprattutto per i privilegiati dell'Ocidente contemporaneo, ma è anche un fenomeno che si produce realmente di tanto in tanto. I nostri superesperti di fantasmi non hanno mai la minima esitazione nell'applicare i loro principi. Sanno sempre a priori che al di fuori della nostra storia non vi sono che fantasmi: nessuna vittima è reale.

Sono, ovunque, gli stessi stereotipi persecutorii ma nessuno se ne accorge.

Ancora una volta è soltanto la copertina esterna, quella storica e religiosa, a determinare la scelta dell'interpretazione, e non la natura del testo considerato. Ritroviamo la linea invisibile che attraversa tutta la nostra cultura; al di qua di essa, ammettiamo la possibilità di violenze reali, al di là non l'ammettiamo più e riempiamo il vuoto che così si è creato con tutte le astrazioni dello pseudonietzscheanesimo condito con la salsa della linguistica derealizzante. Ce ne rendiamo sempre più conto: dopo l'idealismo tedesco, tutti gli avatar della teoria contemporanea non sono altro che cavilli destinati a impedire la demistificazione delle mitologie, nuove macchine per ritardare il progresso della rivelazione biblica.

Se i Vangeli rivelano, come io sostengo, il meccanismo del capro espiatorio, ovviamente senza designarlo con il nostro termine ma anche senza

omettere niente di ciò che bisogna sapere su di esso per proteggersi dai suoi effetti insidiosi e individuarlo ovunque si nasconda e soprattutto in noi stessi, dovremmo ritrovare in essi tutto ciò che abbiamo tratto da questo meccanismo nelle pagine precedenti, e in particolare la sua natura "inconscia".

Senza questa non coscienza che è tutt'uno con la loro fede sincera nella colpevolezza della vittima, i persecutori non si lascerebbero rinchiudere e nella rappresentazione persecutoria. E' una prigionia di cui non vedono i muri, una servitù così totale da considerarsi libertà, un accecamento che si crede perspicacia.

La nozione di inconscio appartiene ai Vangeli? La parola no, ma l'intelligenza moderna riconoscerebbe subito la cosa se di fronte a questo testo non fosse paralizzata e legata dai fili lillipuziani della religiosità e dell'antireligiosità tradizionali. La frase che definisce l'inconscio persecutorio appare nel cuore stesso del racconto della passione, nel vangelo di Luca, ed è il celebre: "Padre mio, perdona perché essi non sanno quello che fanno" (Luca, 23, 34).

I cristiani insistono qui sulla bontà di Gesù. E sarebbe giustissimo, se la loro insistenza non eclissasse il contenuto più specifico della frase. Spesso riusciamo a malapena a rilevarlo. Evidentemente, lo si giudica privo di importanza. Insomma si commenta questa frase come se il desiderio di perdonare imperdonabili carnefici spingesse Gesù a inventare una scusa piuttosto oziosa, non del tutto conforme alla realtà della passione.

I commentatori che non credono a quello che la frase dice possono provare soltanto un'ammirazione un po' finta, e la loro flaccida devozione comunica al testo il sapore della propria ipocrisia. Ora, questo è esattamente il peggior che può succedere ai Vangeli, di essere ricoperti della glassa dolciastra e ipocrita distillata dalla nostra immensa tartufaggine. In

realtà i Vangeli non cercano mai scuse zoppicanti; non parlano mai invano; la chiacchiera sentimentale non li riguarda.

Per restituire a questa frase il suo vero sapore, bisogna riconoscerne il ruolo quasi tecnico nella rivelazione del meccanismo vittimario. Essa dice qual cosa di preciso sugli uomini radunati dal loro capro espiatorio. "Essi non sanno quello che fanno". E' ben per questo che bisogna perdonarli. Non è il complesso di persecuzione a dettare simili discorsi. E neppure il desiderio di celare l'orrore delle violenze reali. Qui abbiamo la prima definizione dell'inc

onscio nella storia umana, quella da cui derivano tutte le altre, che tendono sempre e soltanto ad affievolirla: infatti, o respingono in secondo piano la dimensione persecutoria con Freud oppure la eliminano del tutto con Jung.

Gli Atti degli Apostoli mettono in bocca a Pietro la medesima idea quando egli si rivolge alla folla di Gerusalemme, la stessa folla della passione: «Tuttavia, fratelli, io so che voi avete agito per ignoranza, e così anche i vostri capi».

Questa frase ha un interesse considerevole perché, ancora una volta, attira la nostra attenzione su due categorie di potenze, la folla e i capi, ugualmente non coscienti. Rigetta implicitamente l'idea falsamente cristiana che fa della passione un evento unico "nella sua dimensione malefica", mentre si tratta di un evento unico soltanto nella sua dimensione rivelatrice. Adottare la prima idea significa fare un altro feticcio della violenza e ricadere così in una variante del paganesimo mitologico.

NOTE AL CAPITOLO 9.

(1). "Des choses cachées...", cit., p.p. 161-304 [trad. it., cit., p.p. 191-348].

(2). "Brauchen wir einen Sündenbock?", München, 1978. Si veda in particolare re il capitolo secondo, sull'Antico Testamento. Si veda anche Paul Beauchamp, "P saumes nuit ef jour", 1980.

10. MUOIA UN SOLO UOMO...

Non ci rimane ormai che un'ultima cosa: formulare direttamente, nelle sue caratteristiche essenziali, il processo vittimario, il fatto di pagare per gli altri, in qualche modo. Al riguardo, la frase più esplicita dei Vangeli è quella che Giovanni mette in bocca al sommo sacerdote Caifa durante il dibattito che si concluderà con la decisione di far morire Gesù. In essa si enuncia senza ambiguità ciò che ho appena detto.

«Sommi sacerdoti e farisei riunirono allora il consiglio: 'Che facciamo?' dicevano 'quest'uomo compie molti segni. Se lo lasciamo fare, tutti crederanno in lui e verranno i Romani e distruggeranno il nostro Luogo Santo e la nostra nazione'. Uno di loro, Caifa, che in quell'anno era il sommo sacerdote, disse loro: 'Voi non capite nulla. Non vedete dunque come sia meglio che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca la nazione intera'. Egli non disse questo da se stesso; però, in qualità di sommo sacerdote, profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione - e non per la nazione soltanto, ma anche per radunare in un unico insieme i figli di Dio dispersi. Da quel giorno dunque, furono risolti ad ucciderlo» (Giov., 11, 47-53).

All'ordine del giorno del consiglio è la crisi aperta dalla popolarità eccessiva di Gesù. Ma essa è solo la forma temporanea di una crisi più vasta, quella dell'intera società

ebraica, che sfocerà nella distruzione totale dello Stato, meno di mezzo secolo dopo. Il fatto che vi sia dibattito suggerisce già l'impossibilità di decidere. Il dibattito indecisibile riflette la crisi che si sforza di risolvere. Poiché non approda a nulla, Caifa lo interrompe con una certa impazienza, in modo brusco: «Voi non capite nulla» dice. Ascoltando Caifa, ciascun capo dice a se stesso: «Ma sì, è vero, meglio che muoia un solo uomo e non perisca la nazione. Come mai non ci avevo pensato?». Ci avevano anche pensato, probabilmente, ma soltanto il più audace dei capi, il più deciso e più decisivo, poteva rendere esplicito questo pensiero.

Ciò che Caifa esplicita è la ragione stessa, è la ragione politica, la ragione del capro espiatorio. Limitare al massimo la violenza, ma in caso estremo ricorrevi, se necessario, per evitare una violenza maggiore... Caifa incarna il politico nel suo aspetto più alto e non nel più basso. In politica, nessuno ha mai agito meglio.

Eppure vi sono rischi di ogni genere nella violenza; assumendoli, Caifa dimostra di essere un capo. Gli altri si appoggiano a lui. Lo scelgono come modello; imitano la sua serena certezza. Ascoltando Caifa, questi uomini cessano di dubitare. Se l'intera nazione è sicura di perire, è certamente meglio che muoia, per tutti gli altri, un uomo solo, colui che del resto aggrava l'imminenza del pericolo rifiutando di starsene tranquillo.

Il discorso di Caifa suscita, fino a un certo punto, l'effetto di capro espiatorio che esso definisce. Non si limita a rassicurare i suoi uditori, li galvanizza, li 'mobilita', nel senso che s'intende oggi quando si parla dei militari o dei 'militanti' che si devono "mobilitare". Di che cosa si tratta? Di diventare il famoso gruppo in fusione che ha sempre sognato Jean-Paul Sartre, senza mai dire, naturalmente, che esso produce soltanto vittime.

Perché la frase susciti un simile effetto, bisogna capirla in modo superficiale e sempre mitologico. La ragione politica definita sopra resta mitologica perché si fonda su ciò che resta dissimulato nel meccanismo vittimario a livello di interpretazione politica, quella che domina il consiglio di Caifa, come essa domina il nostro mondo. L'effetto di capro espiatorio è visibilmente molto indebolito nel senso dell'indebolimento storico e moderno definito sopra. Per questo la ragione politica è sempre contestata dalle sue vittime, denunciata come "persecutoria" anche da coloro che eventualmente, se si trovassero in condizioni analoghe a quelle di Caifa, vi ricorrerebbero senza rendersene conto.

E' l'estremo esaurimento del meccanismo che 'produce' questa ragione politica facendo perdere ad esso ogni carattere trascendente e giustificandolo con l'utilità sociale. Di questo processo il mito politico lascia trasparire aspetti veridici sufficienti per dare a parecchia gente, oggi, l'illusione di pos sedere, per effetto di una generalizzazione della lettura politica (quella che pe raltro talvolta attribuiscono a me), la rivelazione completa dei meccanismi vitt imari e la loro giustificazione.

Perché il discorso di Caifa sia veramente rivelatore, bisogna intenderlo non in senso politico, ma in senso evangelico, nel contesto di tutto ciò che ho appena reso esplicito, di tutto ciò che si potrebbe rendere esplicito. Allora si può ravvisare in esso una definizione folgorante del meccanismo fatto emergere nel racconto della passione, in tutti i Vangeli e nell'intera Bibbia. L'effeto di capro espiatorio che si crea sotto i nostri occhi si salda all'effetto di capro espiatorio che è all'origine dei sacrifici ebraici. Caifa è il sacrificat ore per eccellenza, colui che fa morire delle vittime per salvare i vivi.

Giovanni, mentre ce lo ricorda, sottolinea che ogni "decisione" vera ha, nella cultura, un carattere sacrificale

("decidere", lo ripeto, significa tagliare la gola alla vittima), e di conseguenza si ricollega a un effetto di capro espiatorio non svelato, a una rappresentazione persecutoria di tipo sacro.

Nella decisione del sommo sacerdote si manifesta la rivelazione definitiva del sacrificio e della sua origine. Ed essa si manifesta all'insaputa di colui che parla e di quelli che lo ascoltano. Non solo Caifa e i suoi ascoltatori non sanno quello che fanno, ma non sanno neanche quello che dicono. Bisogna dunque perdonarli. Tanto più che in genere le nostre realtà politiche sono più sorde delle loro; il nostro linguaggio è semplicemente più ipocrita. Evitiamo di parlare come fa Caifa perché comprendiamo meglio il senso delle sue parole senza ancora comprenderlo perfettamente: è qui la prova che la rivelazione si fa strada tra di noi. Eppure, non lo si sospetterebbe consultando lo stato attuale degli studi neotestamentari, della storia delle religioni, dell'etnologia, della scienza politica. Gli 'specialisti' non vedono niente di tutto quello che noi diciamo. Fuori dal loro ambito, il sapere in questione è la cosa più diffusa che esista; le discipline di cui ho fatto menzione non vogliono saperne niente.

Tutte sembrano fatte per limitare e neutralizzare le conseguenze delle vere intuizioni piuttosto che per coltivarle. Così avviene sempre, all'alba dei grandi sconvolgimenti. La cattiva accoglienza fatta al sapere del capro espiatorio non impedirà lo sconvolgimento; anzi, è un segno ulteriore della sua prossimità.

Per comprendere veramente il passo di Giovanni, per trarre beneficio dalla rivelazione che esso ci fa, nel suo contesto evangelico, è necessario non isolarsi da questo contesto. Questa comprensione non consiste più in una giustificazione qualsiasi del meccanismo; è stata fatta per accrescere la nostra resistenza alla tentazione vittimaria, alle

rappresentazioni persecutori e che l'avvolgono, alle conseguenze mimetiche che la favoriscono. E' l'effetto contrario a quello che agisce sui primi ascoltatori. Oggi è possibile osservare nel nostro mondo entrambi gli effetti, e questo è uno dei segni che la nostra storia, nella buona e nella cattiva sorte, è attraversata, tutta, dalla rivelazione evangelica.

L'essenziale della rivelazione, sotto il profilo antropologico, è la crisi dell'intera rappresentazione persecutoria che essa provoca. Nella passione in sé e per sé non vi è nulla di unico, per quanto riguarda la persecuzione. Né vi è nulla di unico nella coalizione di tutte le potenze di questo mondo. E' anzi la medesima coalizione che è all'origine di tutti i miti. Il dato sorprendente è che i Vangeli ne sottolineano l'unanimità non per inchinarsi di fronte ad essa, non per sottomettersi al suo verdetto come farebbero tutti i testi mitologici o politici o persino filosofici, ma per denunciare in essa un errore totale, la non-verità per eccellenza.

E' questo l'insuperabile radicalismo della rivelazione. Per comprenderlo bisogna evocare brevemente, per contrasto, la riflessione politica nel mondo occidentale e moderno.

Le potenze di questo mondo si dividono visibilmente in due gruppi non simmetrici: da una parte le autorità costituite e dall'altra la folla. In genere, le prime prevalgono sulla seconda; in periodo di crisi, succede l'inverso. Non soltanto la folla prevale ma essa è una specie di crogiolo dove vengono a fondersi anche le autorità più consolidate. Questo processo di fusione assicura la riforma delle autorità grazie al capro espiatorio, ossia al sacro. La teoria mimetica illumina questo processo che la scienza politica e le altre scienze dell'uomo non riescono a penetrare.

La folla è così potente che non ha bisogno di radunare l'intera comunità per ottenere i risultati più sorprendenti. Le

autorità costituite si inchinano di fronte ad essa e le cedono le vittime che il suo capriccio reclama, come fa Pilato con Gesù o Erode con Giovanni Battista. Così facendo, le autorità si uniscono alla folla, facendosene assorbire. Comprendere la passione significa comprendere che essa abolisce temporaneamente qualsiasi differenza non soltanto tra Caifa e Pilato, tra Giuda e Pietro, ma tra tutti coloro che gridano o lasciano che si gridi: «Crocifiggetelo!».

Il pensiero politico moderno, sia esso 'conservatore' o 'rivoluzionario', critica sempre solo una delle due categorie di potenze: o la folla o i potenti costituiti. Per far questo deve anche, e necessariamente, appoggiarsi sull'altra. Ed è proprio questa scelta che lo qualifica o come 'rivoluzionario' o come 'conservatore'.

Il fascino durevole del "Contrat social" non viene dalle verità che potrebbe contenere, ma da quella specie di oscillazione vertiginosa che si produce tra le due categorie. Invece di scegliere in modo risoluto una delle due, e attenervisi, come fanno i 'razionali' di tutti i partiti, Rousseau vorrebbe conciliare gli inconciliabili e la sua opera assomiglia un po' al turbine di una rivoluzione reale, incompatibile con i grandi principi che enuncia.

I conservatori si sforzano di consolidare tutte le autorità costituite, tutte le istituzioni nelle quali si incarna la continuità di una tradizione religiosa, culturale, politica, giudiziaria. Essi sono vulnerabili al rimprovero di essere eccessivamente indulgenti verso i potenti costituiti. Sono invece molto sensibili alle minacce di violenza che vengono dalla folla. Per i rivoluzionari è l'opposto. Sistematicamente critici verso le istituzioni, essi sacralizzano senza vergogna le violenze della folla. Gli storici rivoluzionari della Rivoluzione francese e di quella russa ne mitizzano tutti i crimini. Considerano 'reazionaria' qualsiasi ricerca seria sulla folla. Su

questo punto non hanno nessuna voglia di 'far luce'. I meccanismi vittimari hanno bisogno di ombra per 'cambiare il mondo'. I grandi scrittori rivoluzionari portano nondimeno esplicite conferme sul ruolo simbolico della violenza reale, ad esempio Saint-Just sulla morte del re.

Per il fatto stesso che i rivoluzionari ricorrono apertamente alla violenza, gli effetti desiderati non si producono più. Il mistero è svelato. La fondazione violenta non è più efficace, può mantenersi solo mediante il terrore. Quest o era già abbastanza vero per la Rivoluzione francese di fronte alla democrazia angloamericana, ed è ancora più vero per le rivoluzioni marxiste.

Il pensiero politico moderno non può fare a meno della morale, ma non può farsi morale pura senza cessare, con ciò stesso, di essere politico. E' dunque necessario un altro ingrediente che si mescoli alla morale. Qual è? Se si cercasse veramente di saperlo, si giungerebbe inevitabilmente a formule come quella di Caifa: «è meglio che costui o costoro muoiano e non perisca la comunità...».

Non soltanto le opposizioni politiche, ma tutte le critiche antagonistiche poggiano su appropriazioni parziali, e certo non imparziali, della rivelazione evangelica. Nel nostro mondo vi sono soltanto eresie cristiane, ossia divisioni e separazioni. Del resto, è questo il significato della parola eresia. Per utilizzare la rivelazione come un'arma nella rivalità mimetica, per farne una forza di divisione, bisogna prima dividerla. Finché essa rimane intatta, rimane forza di pace, e passa al servizio della guerra solo quando è frammentata. Una volta lacerata essa fornisce, ai doppi che si affrontano, armi di gran lunga superiori a tutto ciò di cui potrebbero disporre senza di essa. Ecco il perché delle dispute senza fine attorno ai brandelli del cadavere

e oggi, naturalmente, si considera questa stessa rivelazione responsabile delle nefaste conseguenze del cattivo uso che se ne fa. Il capitolo apocalittico di Matteo racchiude in una sola e sorprendente frase l'insieme del processo: "Dovunque sarà il cadavere, là si raduneranno gli avvoltoi" (Matteo, 24, 28).

I Vangeli non cessano di mostrarci ciò che i persecutori storici e, "a fortiori", mitologici ci dissimulano, ovvero che la loro vittima è un capro espiatorio, nello stesso senso in cui noi diciamo che gli Ebrei di cui parla Guillaume de Machaut «sono capri espiatorii». I Vangeli non si servono, certo, dell'espressione «capro espiatorio», ma ne usano un'altra anche migliore:

"agnello di Dio". Essa esprime, come «capro espiatorio», la sostituzione di una vittima a tutte le altre. Ma, sostituendo ai connotati sgradevoli e ripugnanti del capro quelli interamente positivi dell'agnello, indica con efficacia maggiore l'innocenza di questa vittima, l'ingiustizia della sua condanna, il 'senza causa' dell'odio di cui è oggetto.

Tutto è dunque perfettamente esplicito. Gesù è continuamente ricollegato, e si ricollega egli stesso, a tutti i capri espiatorii dell'Antico Testamento, a tutti i profeti assassinati o perseguitati dalle loro comunità, Abele, Giuseppe, Mosè, il Servo di Yahvè, eccetera. Che egli sia così designato da altri o da se stesso, è sempre il suo ruolo di vittima, misconosciuta in quanto innocente, che ispira tale designazione. Egli è la pietra scartata dai costruttori che diventerà la pietra angolare. Egli è anche la pietra dello scandalo, quella che fa inciampare persino i più saggi, perché è sempre ambigua, facile da confondere con gli dèi del passato. Neppure il suo titolo di re è esente dal contenere un riferimento, penso, al carattere vittimario della regalità sacra. Coloro che chiedono un segno inequivocabile dovranno accontentarsi del "segno di Giona".

Che cos'è il segno di Giona? Il riferimento alla balena, nel testo di Matteo o, non è molto illuminante; e bisogna preferirgli il silenzio di Luca, con tutti gli esegeti. Ma su questo punto, niente ci impedisce di tentare di rispondere meglio di Matteo alla domanda lasciata probabilmente senza risposta dallo stesso Gesù. E lo sappiamo già dalle prime righe. Durante una tempesta, la sorte designa Giona come la vittima che i marinai getteranno in acqua per salvare la nave in pericolo. Il segno di Giona designa, ancora una volta, la vittima collettiva.

Abbiamo, dunque, testi di due tipi, che hanno entrambi un rapporto con il 'capro espiatorio'. Essi ci parlano di vittime, ma gli uni non dicono che la vittima è un capro espiatorio e ci obbligano a dirlo al loro posto: per esempio Guillaume de Machaut e i testi mitologici. Gli altri dicono esplicitamente che la vittima è un capro espiatorio: i Vangeli. Io non ho alcun merito né do prova di particolare perspicacia quando dico che Gesù è un capro espiatorio, giacché lo dice il testo, nel modo più chiaro, designando la vittima come l'agnello di Dio, la pietra scartata dai costruttori, colui che soffre per tutti gli altri e soprattutto presentandoci la distorsione persecutoria come distorsione, in altri termini, "quello che non bisogna credere".

Se invece leggo Guillaume de Machaut, devo dare prova di perspicacia per esclamare, alla fine della lettura: «Gli Ebrei sono capri espiatori»; in questo caso affermo qualcosa che nel testo non appare e che contraddice il senso che voleva dargli l'autore. Questi infatti ci presenta della versione persecutoria non una distorsione bensì "quello che bisogna credere", la nuda verità.

Il capro espiatorio che il testo mette in evidenza è capro espiatorio "nel" testo e "per" il testo. Il capro espiatorio che noi stessi dobbiamo evidenziare è il capro espiatorio "del"

testo. Esso non può apparire nel testo di cui domina tutti i temi, non è mai nominato in quanto tale. Non può diventare tema nel testo che esso stesso "struttura". Non è un tema bensì un meccanismo strutturante.

Ho promesso di essere più semplice possibile e l'opposizione tra tema e struttura può apparire ad alcuni astratta e gergale. Eppure essa è indispensabile. Del resto, per renderla chiara, basta applicarla al nostro problema.

Quando di fronte a Guillaume si esclama: «Gli Ebrei sono capri espiatorii», si riassume "l'interpretazione" corretta di questo testo. Si coglie la rappresentazione persecutoria non criticata dall'autore e le si sostituisce un'interpretazione che pone gli Ebrei sullo stesso piano di Gesù nel racconto della passione. Essi non sono colpevoli, sono vittime di un odio senza causa. La folla intera e qualche volta le autorità sono d'accordo nell'affermare il contrario, ma questa unanimità non ci impressiona. I persecutori non sanno quello che fanno.

Quando pratichiamo questo tipo di decifrazione facciamo tutti dello strutturalismo senza saperlo, e della migliore qualità. La critica strutturalista è più antica di quanto si creda e sono andato a cercarla il più lontano possibile per disporre di esempi incontestabili e incontestati. Nel caso di Guillaume de Machaut, dire capro espiatorio dice tutto, perché questa espressione enuncia qui il principio strutturante nascosto dal quale scaturiscono tutti i temi, tutti gli stereotipi persecutorii presentati nella prospettiva menzognera di un autore incapace di riconoscere negli Ebrei di cui parla i "capri espiatorii" che noi individuiamo in quanto tali, come fanno i Vangeli nel caso di Gesù.

Sarebbe assurdo assimilare i due tipi di testi, Guillaume de Machaut e i Vangeli, col pretesto che essi sono entrambi in un certo rapporto con il 'capro espiatorio'. Essi descrivono lo stesso avvenimento in modo così diverso che sarebbe odioso e

stupido confonderli. Il primo tipo ci dice che la vittima è colpevole, riflette quindi il meccanismo del capro espiatorio che lo condanna a una rappresentazione persecutoria non critica: per questo spetta a noi fare questa critica; il secondo invece ci precede in questa stessa critica dato che proclama l'innocenza della vittima.

Bisogna temere l'aspetto ridicolo e odioso di questa confusione. Del resto ce ne renderemmo non meno colpevoli se non distinguessimo ad esempio tra l'antisemitismo di Guillaume e la denuncia dello stesso Guillaume da parte di uno storico moderno, col pretesto che ciascuno dei due testi, quello di Guillaume e quello dello storico, ha un rapporto stretto con l'espressione "capro espiatorio" in un senso non precisato. Un simile amalgama sarebbe veramente il colmo del grottesco o della perversità intellettuale.

Prima di invocare il capro espiatorio, a proposito di un testo, bisogna dunque chiedersi se si tratta del capro espiatorio "del" testo (il principio strutturante nascosto) oppure del capro espiatorio "nel" testo (il tema chiaramente visibile). Soltanto nel primo caso bisogna definire il testo o come persecutorio, completamente sottomesso alla rappresentazione persecutoria.

Questo testo è governato dall'effetto di capro espiatorio, che esso non esplicita. Nel secondo caso, invece, il testo esplicita l'effetto di capro espiatorio dal quale non è governato; allora non solo non è più persecutorio, ma rivela la verità di una persecuzione.

Il caso dell'antisemitismo e dei suoi storici fa capire chiaramente questa distinzione molto semplice, quasi troppo semplice. Ma ecco che appena si è posta questa definizione verso altri tipi di esempi, la mitologia e il testo evangelico, non la capisce più nessuno, nessuno la riconosce più.

I miei censori non ammettono che si possa leggere la mitologia nel modo in cui tutti noi leggiamo Guillaume de Machaut. Non possono concepire di vedere applicato ai miti quel procedimento che loro stessi, tuttavia, applicano a testi molto analoghi. Armati di una potente lanterna, cercano invano nei testi che io studio ciò che non vi troveranno mai, ciò che non possono trovarvi, il "tema" o il "motivo" del capro espiatorio. Sono loro, naturalmente, a parlare di tema o di motivo, senza accorgersi che io parlo di principio strutturante.

Mi accusano di vedere le cose che non ci sono, di aggiungere ai miti qualcosa che non vi appare. Testo alla mano, mi ingiungono di mostrare loro la parola, la riga, il passo, che designerebbero senza possibile equivoco il famoso capro espiatorio di cui parlo. Poiché non posso soddisfarli, mi considerano «definitivamente confutato».

I miti tacciono a proposito del capro espiatorio. Sembra che questa sia una grande scoperta. Avrei dovuto farla, dichiarano i miei censori, perché loro stessi, leggendomi, la fanno. E mi impartiscono una bella lezione. Vedono in me un caso tipico di quella malattia 'francese' o 'americana' - secondo i casi - che si chiama "mentalità sistematica": quelli come me hanno occhi e orecchi soltanto per ciò che conferma le loro teorie ed eliminano spietatamente il resto. Io riduco tutto a un unico tema. Invento un nuovo "riduzionismo". Come tanti prima di me, scelgo un dato particolare e lo esagero enormemente a scapito degli altri.

Questi critici parlano come se fosse possibile che l'espressione «capro espiatorio» figurasse nei miti. Per non scontentarmi del tutto, credo, sono pronti a fare certe concessioni, accettano di lasciare un posticino al capro espiatorio chiedendo magari agli altri temi e motivi di stringersi un po' per accogliere questo nuovo venuto. Sono

troppo generosi. Il capro espiatorio nel senso che mi interessa "non ha alcun posto nei miti". Se ne avesse, avrei torto per forza, la «mia teoria» crollerebbe. Non potrebbe essere ciò che ne faccio io, ossia il principio strutturante che governa tutti i temi dall'esterno.

E' ridicolo affermare che il testo di Guillaume de Machaut non ha niente a che vedere con la struttura del capro espiatorio perché non lo menziona. Quanto più un testo è governato da un effetto di capro espiatorio tanto meno ne parla, tanto meno è capace di individuare il principio che lo governa. E' in questo caso, e in questo caso soltanto, che esso è stato scritto in funzione dell'illusione vittimaria, della falsa colpevolezza della vittima, della causalità magica.

Non siamo così sciocchi da esigere che il termine capro espiatorio o un suo equivalente figurino espressamente nei testi che lo suggeriscono, dato il loro carattere persecutorio.

Se aspettassimo, per decifrare le rappresentazioni persecutorie, che i violenti abbiano la cortesia di autodefinirsi consumatori di capri espiatori, corre remmo il rischio di attendere a lungo. Ci contentiamo che essi ci lascino dei segni indiretti delle loro persecuzioni, abbastanza trasparenti certo, e che non possiamo evitare di interpretare. Perché pensare che sia diverso nei miti?

Perché gli stessi stereotipi persecutorii o la loro evidente elusione non potrebbero costituire anche nei miti i segni indiretti di una strutturazione persecutoria, di un "effetto" di capro espiatorio?

Al malinteso a proposito dei miti si accompagna il malinteso a proposito dei Vangeli. Mi si tira per la manica per farmi sapere, con discrezione, che mi sbaglio: «Questi Vangeli che lei considera estranei al capro espiatorio e alla struttura sacrificale, non lo sono affatto. Prenda l'agnello di Dio, prenda la frase di Caifa. Contrariamente alla sua opinione, i

Vangeli considerano Gesù un capro espiatorio; lei non se ne è accorto, ma è cosa assolutamente certa».

E' l'altra faccia dello stesso malinteso. Stando a certi critici, insomma, io invertirei tutti i dati evidenti dei testi che studio; introdurrei capri espiatorii in tutti quelli che non ne posseggono e li sopprimerei in tutti quelli che ne posseggono. Partendo da una immagine esattamente contraria a quanto la «mia teoria» esige, si dimostra facilmente che brancolo nella tale incoerenza. Mi si richiede del materiale vittimario esplicito ovunque la mia tesi lo esclude, lo si esclude ovunque la mia tesi lo esige. E si conclude frequentemente che misconosco i principi cardine della critica contemporanea. Se io sono così come vengo presentato, infatti, misconosco l'incompatibilità reciproca fra principio strutturante e temi strutturati. E' la cosa più sorprendente, direi, ma forse non è affatto sorprendente, anzi è di una logica luminosa.

Nei miei due ultimi libri, ho voluto prevenire le confusioni sostituendo o sempre "vittima espiatoria" a "capro espiatorio" quando si trattava del principio strutturante; la prima espressione aveva ai miei occhi il vantaggio di suggerire la presenza probabile di vittime reali dietro ogni rappresentazione persecutoria. Ma questa precauzione non è bastata.

Come mai certi lettori che dispongono di tutto il sapere necessario alla comprensione del mio discorso lo dimostra il modo in cui reagiscono alle persecuzioni storiche possono fraintendere così grossolanamente la «mia teoria»?

Noi riserviamo l'uso strutturante del capro espiatorio al mondo che ci circonda; risaliamo tutt'al più al Medioevo. Appena passiamo dai testi storici ai testi mitologici e religiosi, "dimentichiamo", letteralmente, quest'uso che pure è banale e gli sostituiamo una sorta di capro espiatorio rituale non nel senso della Bibbia, che potrebbe condurci da qualche parte,

ma nel senso di Frazer e dei suoi discepoli, che invece ci spinge in un vicolo cieco privo di interesse.

I riti sono azioni misteriose, certo, perfino e soprattutto per chi li pratica, ma sono anche azioni deliberate, intenzionali. Le culture non possono praticare i loro riti inconsapevolmente. I riti sono "temi" o "motivi" all'interno del vasto testo culturale.

Considerando l'espressione capro espiatorio soltanto in senso rituale, e generalizzandola, Frazer ha fatto un grave torto all'etnologia; egli infatti occulta il significato più interessante dell'espressione, quello che comincia a baluginare agli inizi dei tempi moderni e che non designa mai, lo ripeto, né il minimo rito, né il minimo tema, né il minimo motivo culturale, ma il meccanismo inconscio della rappresentazione e dell'azione persecutoria, il meccanismo del capro espiatorio.

Inventando i suoi riti di capro espiatorio, poiché nemmeno lui ha colto l'origine di tutti i miti nel "meccanismo" del capro espiatorio, Frazer, come d'altronde tutta la scienza del suo tempo, ha malauguratamente messo in cortocircuito l'opposizione fra tema e struttura. Non si è accorto che l'espressione popolare e volgare, quella che ci sale alle labbra di fronte al testo di Guillaume de Machaut, è infinitamente più ricca, più interessante e più carica di avvenire di tutti i "temi" e di tutti i "motivi" offertici dall'enciclopedia, puramente tematica e inevitabilmente bastarda, che egli stava costituendo. Frazer è andato diritto al Levitico, per fare di un rito ebraico il capofila di tutta una categoria rituale - in verità inesistente - senza mai chiedersi se esistesse un rapporto tra il religioso in genere e il tipo di fenomeno al quale tutti noi alludiamo quando affermiamo di un individuo o di una minoranza che essi servono da «capro espiatorio» a un gruppo di maggioranza. Non si è accorto che vi era qui

qualcosa di essenziale, e di cui bisognava tener conto in qualsiasi riflessione sul capro espiatorio. Non ha notato certi prolungamenti del fenomeno nel nostro universo; ha visto soltanto una superstizione grossolana della quale la miscredenza religiosa e il positivismo sarebbero bastati a sbarazzarci del tutto. Ha visto nel cristianesimo un residuo, o piuttosto il trionfo finale, di questa superstizione.

Ancora oggi, appena passiamo, col pensiero, dallo storico al mitologico, scivoliamo irresistibilmente dal capro espiatorio strutturante alla triste piattezza del tema o motivo inventato da Frazer e dai frazeriani. D'altronde, se questo lavoro interpretativo non lo avessero fatto loro, lo avrebbero fatto altri. Era già compiuto per tre quarti quando essi hanno cominciato. Non bisogna rafforzare l'errore iniziale immaginandosi che si tratti di un errore facile da correggere. E' in gioco qualcosa di essenziale. A giudicare dalla tenacia dei malintesi suscitati dal mio lavoro, la ripugnanza a prendere in considerazione l'uso strutturante, quando si tratta di mitologia e di religione, sorpassa di gran lunga il quadro dell'etnologia. Questa ripugnanza è universale e fa tutt'uno con la schizofrenia culturale di cui parlavo prima. Ci rifiutiamo di applicare gli stessi criteri di lettura a ciò che è storico, da un lato, e a ciò che è mitologico e religioso dall'altro.

Gli etnologi di Cambridge cercavano ovunque, e questo è rivelatore, il "rito" del capro espiatorio che, secondo loro, doveva corrispondere al mito di Edipo.

Intuivano che tra Edipo e il «capro espiatorio» il rapporto era stretto, e avevano ragione, ma non riuscivano a capire con quale tipo di rapporto avevano a che fare. Il positivismo dell'epoca consentiva loro di vedere ovunque soltanto temi e motivi. L'idea di un principio strutturante "assente" dal testo da esso strutturato sarebbe sembrata loro un esempio di metafisica incomprensibile. Così avviene sempre, d'altronde,

per la maggioranza dei ricercatori e neppure io sono sicuro di farmi capire, in questo stesso momento, benché mi riferisca all'interpretazione che tutti noi diamo, senza esitazione, di Guillaume de Machaut mediante un capro espiatorio "introvabile nel testo".

Da Frazer in poi, altri lettori molto colti, tra cui Marie Delcourt e più recentemente Jean-Pierre Vernant, hanno intuito ancora una volta che il mito aveva «qualcosa a che vedere» con il capro espiatorio. Ci vuole certo una cecità e una sordità non consuete, ma molto in auge nelle università, per non vedere gli stereotipi persecutorii che brillano ovunque nel mito e fanno di esso il più grossolano tra i processi di stregoneria. Ma nessuno risolverà mai questo povero enigma, se non si orienta verso l'uso strutturante del capro espiatorio, chiave universale della rappresentazione persecutoria. Appena si tratta di un mito, soprattutto di quello di Edipo, naturalmente, tanto più fortificato dal sacro psicoanalitico, tragico, estetico e umanistico quanto più è in realtà trasparente, il pensiero del capro espiatorio ricade invincibilmente nel solito solco del tema e del motivo. Lo strutturalismo spontaneo della persecuzione demistificata svanisce e nessuno riesce più a ritrovarlo.

Malgrado il suo 'strutturalismo', anche Jean-Pierre Vernant ricade nel tema stesso e vede nel mito soltanto una piatta superficie coperta di temi e motivi.

Compreso quello del capro espiatorio, al quale egli dà il suo nome greco di "pharmakos" per non farsi rimproverare, credo, il proprio etnocentrismo dai colleghi (1). E' certamente vero che il "pharmakos" è un "tema" o "motivo" della cultura greca, ma i filologi tradizionali non mancheranno di osservare che questo tema non compare affatto, per l'appunto, nel mito di Edipo e se fa un accenno di comparsa nella tragedia, esso è assai problematico anche perché Sofocle, come lo stesso Jean-

Pierre Vernant, «sospetta qualcosa». Io penso che il sospetto di Sofocle vada lontano, ma che nel quadro della tragedia egli non abbia potuto esprimersi direttamente, perché essa vietava all'autore la minima modifica alla storia che andava raccontando "Aristoteles dixit". Sofocle è probabilmente responsabile di ciò che vi è di esemplare nell'"Edipo re" sotto il profilo degli stereotipi persecutori. Egli trasforma il mito in processo; fa nascere l'accusa stereotipata da un processo di rivalità mimetica, dissemina il proprio testo di indicazioni che alludono ora all'idea di un re che soffre da solo per tutti i suoi sudditi, ora a quella di un unico responsabile, Edipo stesso, sostituito agli assassini "collettivi" di Laio. Il poeta, in effetti, allude con straordinaria insistenza al fatto che Laio sia caduto sotto i colpi di numerosi assassini. Vediamo Edipo che confida in questa pluralità per potersi disculpare, e poi Sofocle che rinuncia misteriosamente a rispondere alle domande che egli stesso ha posto (2). Sofocle certamente sospetta qualcosa, ma non s'inoltra nella rivelazione del capro espiatorio strutturante quanto i Vangeli o persino i Profeti. La cultura greca glielo vieta. Nelle sue mani il racconto mitico non scoppia, per rivelare i suoi ingranaggi; la trappola si richiude su Edipo. E tutti i nostri interpreti restano prigionieri di questa trappola, compreso Jean-Pierre Vernant che vede semplicemente temi da aggiungere ad altri temi e che non affronta mai il problema vero, quello della rappresentazione mitica nel suo insieme, quello del sistema persecutorio, certamente scosso dalla tragedia, ma mai al punto da essere veramente sovvertito e dichiarato menzognero come lo è nei Vangeli.

Quello che non si riesce mai a vedere è che Edipo non potrebbe essere simultaneamente figlio incestuoso e parricida da un lato, e "pharmakos" dall'altro. Quando diciamo "pharmakos", infatti, intendiamo questo termine nel senso di

vittima innocente, in un senso, cioè, sicuramente contaminato di ebraico e di cristiano ma che tuttavia non per questo è etnocentrico, perché convenire con gli Ebrei e i cristiani che il "pharmakos", o capro espiatorio o, è innocente, significa giungere a una "verità" dalla quale, lo ripeto, non possiamo staccarci senza rinunciare alla demistificazione di Guillaume de Machaut e alla negazione del pensiero magico.

O Edipo è un capro espiatorio e non è colpevole di parricidio e d'incesto, oppure è colpevole e non è, almeno per i Greci, il capro espiatorio innocente che Jean-Pierre Vernant chiama pudicamente "pharmakos".

Se la tragedia contiene effettivamente elementi che vanno nell'uno e nell' altro senso, è perché essa è lacerata al suo interno, incapace di aderire al mito e incapace di ripudiarlo nel senso in cui lo ripudiano i Profeti, i Salmi e i Vangeli.

E' questo, del resto, che fa così bella la tragedia greca, lo strazio insuperabile di questa contraddizione interna e non la coesistenza impossibile di un figlio colpevole e di un capro espiatorio innocente nella falsa armonia estetizzante degli umanesimi assolvitori.

Parlando di "pharmakos" invece che di capro espiatorio, Jean-Pierre Vernant spera di eludere il biasimo di chi, tra i suoi colleghi, è assolutamente insensibile al sentore di vittima che si sprigiona dal mito. Ma perché cercare di soddisfare gente dall'odorato così poco sensibile?

Nel caso di Guillaume de Machaut nessuno penserebbe di sostituire "pharmakos" a "capro espiatorio". Anche se scrivesse in greco (e in parte lo fa, come un po' tutti i nostri universitari, quando sostituisce "epydímie" alla parola peste), credo non ci verrebbe in mente di dire che la sua prospettiva sugli innocenti perseguitati è deformata da un effetto di "pharmakos". Noi diremmo sempre "capro espiatorio". Il giorno in cui comprenderemo di che cosa tratta il mito di

Edipo, da quale meccanismo genetico e strutturale nasce, penso che dovremo rassegnarci a dire che "Edipo è un capro espiatorio". Tra questa frase e il "pharmakos" di Jean-Pierre Vernant la distanza non è grande, ma grossi pregiudizi impediscono a molta gente di superarla.

Quando parla di "pharmakos", Jean-Pierre Vernant si allontana dal mito non più di quanto faccia io quando parlo di "capro espiatorio". Ma a differenza di lui, io non provo la minima esitazione: posso perfettamente giustificare questo allontanamento e me ne rido dei filologi positivisti. Infatti non mi allontano dal mito né più né meno di quanto essi stessi si allontanano da Guillaume de Machaut quando lo leggono come facciamo tutti.

Perché mai i positivisti eruditi approvano per Guillaume de Machaut ciò che proibiscono, in nome della fedeltà letterale, per Edipo e il suo mito? Essi non sono in grado di rispondere, ma io posso farlo benissimo per loro. Essi capiscono Guillaume de Machaut e non capiscono il mito di Edipo: ebbene, se non lo capiscono è perché fanno un feticcio dei grandi testi antichi, ossia perché di questi testi l'umanesimo occidentale ha bisogno per giustificarsi di fronte alla Bibbia e ai Vangeli. La stessa cosa avviene per i nostri etnocentrici ifughi militanti, che sono una semplice variante della stessa illusione. Perché allora non condannano, in quanto etnocentrico, l'uso di capro espiatorio a proposito di Guillaume de Machaut?

Se torno sempre a Guillaume, anche a rischio di stancare i miei lettori, non è perché abbia in sé una ragione di interesse particolare, ma perché l'interpretazione che ne diamo si allontana decisamente dal testo, per il fatto stesso di essere radicalmente strutturale. Essa si basa su un principio di cui nel testo non si parla mai; nonostante ciò, essa è legittimamente intoccabile e incontrovertibile. E poiché sui

testi di cui parlo io non faccio mai niente di più di quanto tale interpretazione faccia sul suo, essa è per me una meravigliosa controprova, il mezzo più rapido, più intelligibile e più sicuro per spazzare via tutte le idee false che pullulano oggi, non soltanto nell'ambito mitologico e religioso, ma in tutto ciò che riguarda l'interpretazione. Essa ci fa toccare con mano la senescenza delle idee che si cela dietro le pretese 'radicali' del nichilismo attuale. Ovunque trionfa l'idea perniciosa che non vi sia verità da nessuna parte, e soprattutto che non ve ne sia nei testi che interpretiamo. Per opporci a questa idea bisogna brandire la verità che tutti, senza esitare, traiamo da Guillaume de Machaut e dai processi di stregoneria. Bisogna chiedere ai nostri nichilisti se essi rinunciano anche a questa verità, e se ai loro occhi ogni 'affermazione' sia veramente equivalente ad un'altra, sia quelle che provengono dai persecutori sia quelle che denunciano la persecuzione.

NOTE AL CAPITOLO 10.

(1). "Mythe et tragédie en Grèce ancienne", Maspero, Paris 1972, p.p. 99-131 [trad. it. "Mito e tragedia nell'antica Grecia", Einaudi, Torino, 1977].

(2). Sandor Goodhart, "Oedipus and Laius' Many Murderers", in «Diacritics», marzo 1978, p.p. 55-71.

LA DECOLLAZIONE DI SAN GIOVANNI BATTISTA

Se ho parlato così a lungo dell'errore di interpretazione di cui è oggetto il mio lavoro, non l'ho fatto per puro spirito polemico, ma perché questo errore ripete, aggravandolo, un errore almeno trisecolare nella nostra interpretazione dei rapporti tra la Bibbia e tutto il religioso. Ed è un errore comune ai cristiani e ai loro avversari: sulla sostanza sia gli uni che gli altri si comportano sempre in modo rigorosamente simmetrico, da bravi fratelli nemici quali sono e intendono rimanere. Essi tengono veramente soltanto alla loro controversia, perché non vivono che di essa. State alla larga, altrimenti li avrete tutti addosso.

Anticristiani e cristiani si assomigliano in questo: hanno la stessa concezione dell'originalità. Dai romantici in poi, lo sappiamo bene, essere originale significa non dire la stessa cosa che dice il vicino, fare sempre qualcosa di nuovo nel senso della novità tipica delle scuole e delle mode: praticare l'innovazione, secondo il linguaggio odierno dei nostri burocrati e ideologi in un mondo ormai incapace persino di rinnovare le proprie etichette, che oscilla ininterrottamente fra 'moderno' e 'nuovo', non essendo in grado di immaginare una terza soluzione.

Questa concezione dell'originale domina la disputa attorno ai Vangeli. Perché i Vangeli e quindi la religione cristiana fossero veramente originali, bisognerebbe che dicessero

qualcosa di diverso da tutte le altre religioni. Ora, essi dicono esattamente la stessa cosa. Da secoli i nostri etnologi e storici del religioso non dicono altro, ed è questa l'ispirazione profonda di tutta la loro scienza.

Guardate come sono primitivi i Vangeli, ci ripetono in tutti i modi i nostri eruditi, dall'alto della loro sapienza. Guardate questo supplizio collettivo, come nei miti più selvaggi, e questa storia del capro espiatorio, poi! - Ebbene non è incredibile? Quando si tratta di miti detti «etnologici», guai a parlare di violenza; vietato anche usare espressioni come «primitivo» o, soprattutto, «selvaggio» per qualsiasi mito o religione. Si disconosce ogni pertinenza a questa «problematica etnocentrica». Ma ecco che ridiventa possibile e persino lodevole ricorrere a questi termini quando si tratta dei Vangeli.

A me, questo modo di vedere va benissimo, e applaudo con entusiasmo

a queste affermazioni dei nostri etnologi. Essi hanno infatti perfettamente ragione quando sostengono che i Vangeli trattano dello stesso evento dei miti, di quell'assassinio fondatore che è presente nel cuore stesso di ogni mitologia, e così pure quando sostengono che i miti più simili ai Vangeli sono proprio quelli più primitivi, perché sono gli unici, in genere, a parlare esplicitamente di questo assassinio. I miti più evoluti lo hanno cancellato con cura, quando non l'hanno trasfigurato.

Se i Vangeli trattano dello stesso evento dei miti, così ragionano poi gli etnologi, essi devono essere immancabilmente mitici. I nostri amici hanno dimenticato un'unica cosa. Si può parlare dello stesso assassinio senza parlarne allo stesso modo. Se ne può parlare come ne parlano gli assassini e come ne parla non una vittima qualsiasi, ma quella vittima incomparabile che è il Cristo dei Vangeli. E

questa vittima la si può definire incomparabile anche al di fuori di ogni sentimentalismo religioso perché non soccombe mai, su nessun punto, alla prospettiva persecutoria, né positivamente concordando apertamente con i suoi carnefici, né negativamente adottando nei loro confronti il punto di vista della vendetta, che è sempre la riproduzione rovesciata della prima rappresentazione persecutoria, la sua ripetizione mimetica.

Questo è ciò che conta, questa assenza totale di complicità positiva o negativa con la violenza, affinché possa rivelarsi sino in fondo il sistema della sua rappresentazione, il sistema di ogni rappresentazione al di fuori dei Vangeli stessi.

Eccola la vera originalità, è questo ritorno all'origine, un ritorno che annulla l'origine mentre la rivela. La ripetizione costante dell'origine, che caratterizza la falsa originalità dell'innovazione, poggia sulla dissimulazione e il mascheramento di questa origine.

I cristiani non hanno compreso l'autentica originalità dei Vangeli. Essi condividono la concezione dei loro avversari. Pensano che i Vangeli sarebbero originali solo se parlassero di tutt'altra cosa rispetto ai miti. Si rassegnano dunque alla non-originalità dei Vangeli; adottano un vago sincretismo e il loro credo personale è molto indietro rispetto a quello di Voltaire. Oppure cercano vanamente di provare l'esatto contrario di ciò che provano gli etnologi, sempre all'interno dello stesso sistema di pensiero. E sempre vanamente si sforzano di dimostrare che la passione ha introdotto qualcosa di radicalmente nuovo sotto tutti gli aspetti.

Tendono a vedere nel processo di Gesù, nell'intervento della folla, nella crocifissione, un evento in se stesso incomparabile in quanto evento del mondo.

I Vangeli, al contrario, dicono che Gesù occupa lo stesso posto di tutte le vittime passate, presenti e future. Per i

teologi si tratta soltanto di metafore, più o meno metafisiche e mistiche. Essi non prendono alla lettera i Vangeli e tendono a fare della passione di Cristo un feticcio. Senza accorgersene, fanno invece il gioco dei loro avversari e di ogni mitologia.

Risacralizzano la violenza desacralizzata dal testo evangelico.

La prova che bisogna mutare atteggiamento ce la fornisce l'esistenza, nel testo stesso dei Vangeli, di un secondo esempio di assassinio collettivo, diverso riguardo ai singoli fatti, ma assolutamente identico alla passione per quanto riguarda i meccanismi in gioco e i rapporti tra i partecipanti.

Si tratta dell'assassinio di Giovanni Battista. Analizzerò il racconto che ne fa Marco. Benché di dimensioni ridotte, questo testo conferisce un sorprendente rilievo ai desideri mimetici, alle rivalità mimetiche e infine all'effetto di capro espiatorio che risulta dall'insieme. E' impossibile considerare questo testo come un semplice riflesso o un doppione della passione. Le differenze sono troppo grandi per poter giungere alla conclusione che i due racconti abbiano o una sola e identica origine o persino che l'uno abbia subito l'influenza dell'altro.

Le somiglianze si spiegano meglio grazie alla struttura identica degli eventi rappresentati e ad un'estrema e continua padronanza di una sola e identica concezione dei rapporti individuali e collettivi che compongono i due eventi: la concezione mimetica.

L'assassinio di Giovanni Battista fornirà una sorta di controprova alla mia analisi della passione. Inoltre, ci permetterà di verificare il carattere sistematico del pensiero evangelico sulla questione dell'assassinio collettivo e del suo ruolo nella genesi del religioso non cristiano.

Erode desiderava sposare in seconde nozze Erodiade, moglie di suo fratello. Il profeta aveva condannato questa

unione. A quanto sembra, Erode lo aveva fatto imprigionare più per proteggerlo che per castigare la sua audacia. Erodiade si accaniva a chiedere la sua testa, mentre Erode opponeva un netto rifiuto. Infine la moglie l'ebbe vinta facendo danzare sua figlia durante un banchetto in presenza di Erode e dei suoi invitati. Addottrinata dalla madre e sostenuta dagli ospiti, la figlia chiese la testa di Giovanni

Battista e Erode non osò rifiutargliela (Marco, 6,14-28).

Cominciamo dall'inizio:

«Erode aveva fatto arrestare e incatenare Giovanni nelle sue prigioni a causa di Erodiade, moglie di suo fratello Filippo, che egli aveva sposata. Giovanni infatti diceva a Erode: 'Non ti è permesso avere la moglie di tuo fratello'».

Non è sulla stretta legalità del matrimonio che il profeta mette l'accento.

Nella frase "Non ti è permesso avere la moglie di tuo fratello", il verbo "echein", «avere», non ha connotazione legale. Il dogma freudo-strutturalista favorisce un tipo d'interpretazione che non si addice ai Vangeli. Non inseriamo il legalismo pedante in luoghi ove non ha mai regnato, con il pretesto di fustigarlo. Lo spirito e la lettera del testo evangelico vi si oppongono.

Di che cosa si tratta in realtà? Di fratelli nemici. I fratelli sono votati alla rivalità dalla loro stessa prossimità; si contendono la stessa eredità, la stessa corona, la stessa sposa. Tutto incomincia, come in un mito, con una storia di fratelli nemici. Hanno gli stessi desideri perché si assomigliano oppure si assomigliano perché hanno gli stessi desideri? È il rapporto di parentela a determinare nei miti il gemellaggio dei desideri oppure è il gemellaggio dei desideri a determinare una somiglianza definita fraterna?

Nel nostro testo sembrerebbe che queste proposizioni siano tutte vere contemporaneamente. Erode e suo fratello

costituiscono sia il simbolo del desiderio al quale si interessa Marco, sia un esempio storico reale degli effetti di questo desiderio. Erode aveva realmente un fratello al quale aveva realmente sottratto la sposa, Erodiade. Sappiamo da Giuseppe Flavio che il piacere di soppiantare suo fratello valse a Erode gravi amarezze; il nostro testo non ne parla, ma esse sono comunque nello stile delle complicazioni mimetiche e di conseguenza nello spirito dell'ingiunzione profetica. Erode aveva una prima moglie che dovette ripudiare e il padre dell'abbandonata decise di punire l'incostanza di suo genero infliggendogli una cocente disfatta.

Per Erode, "avere" Erodiade, impossessarsene, è un male non in virtù di qualche regola formale, ma perché il suo possesso non può essere ottenuto se non a spese del fratello che deve esserne spossessato. Il profeta mette in guardia il suo regale interlocutore contro gli effetti nefasti del desiderio mimetico. I Vangeli non si fanno illusioni sulle possibilità di arbitrato tra i fratelli.

Confronteremo allora questo avvertimento con un passo brevissimo ma rivelatore del vangelo di Luca:

«Uno della folla [...] disse a Gesù: 'Maestro, di' a mio fratello di spar-tire con me la nostra eredità'. Egli rispose: 'Amico mio, chi mi ha costituito giudice sopra di voi o arbitro delle vostre spartizioni?'» (Luca, 12, 13-14).

Attorno all'eredità indivisibile, i fratelli si dividono. Gesù si dichiara incompetente. La formula "Chi mi ha costituito giudice sopra di voi o arbitro delle vostre spartizioni?" ricorda una frase dell'inizio dell'Esodo. Mosè interviene una prima volta tra un egiziano e un ebreo. Uccide l'egiziano che maltrattava l'ebreo. Interviene una seconda volta tra due ebrei e l'interpe-lato gli chiede: "Chi ti ha costituito capo e giudice su di noi? Pensi forse di uccidermi come hai ucciso l'egiziano?" Colpisce il fatto che Gesù riprenda su di sé ciò che

dice l'ebreo per contestare l'autorità di Mosè, e non ciò che quest'ultimo dice. Gesù fa capire che la domanda non ha risposta, nel suo caso, come non la aveva avuta nel caso di Mosè. Nessuno lo ha costituito, né lo costituirà mai, giudice sopra i due fratelli e arbitro delle loro spartizioni.

Ciò significa forse che Gesù protesta contro l'idea di essere incaricato di una missione divina come lo fu Mosè? Certo che no: Gesù vuol far capire che la sua missione è molto diversa da quella di Mosè. Il tempo del legislatore e liberatore nazionale è passato. Non è più possibile separare i fratelli i nemici con una violenza organizzata che metterebbe fine alla loro. La contestazione dell'ebreo che ricorda a Mosè il suo assassinio del giorno prima è ormai universalmente valida. Non è più possibile alcuna distinzione tra violenza legittima e violenza illegittima. Non ci sono che fratelli nemici e lì si può soltanto mettere in guardia contro il loro desiderio mimetico sperando che vi rinuncino. E' quello che fa Giovanni, e il suo avvertimento ricorda la predicazione del regno di Dio durante la carriera di Gesù.

Difatti, nel testo evangelico, se si esclude il profeta, restano soltanto fratelli nemici e gemelli mimetici: la madre e la figlia, Erode e suo fratello, Erode e Erodiade. I due ultimi nomi suggeriscono foneticamente il gemello e sono costantemente ripetuti, in alternanza, all'inizio del nostro testo, mentre quello della danzatrice non vi appare, probabilmente perché non c'è niente e che gli faccia da eco, non apporta niente sotto il profilo degli effetti mimetici.

Il fratello, ovvero il fratellastro al quale Erode cercava di sottrarre

Erodiade, non si chiamava Filippo, come afferma Marco per sbaglio, si chiamava anch'egli Erode, aveva lo stesso nome di suo fratello; Erodiade si trova a presa tra due Erodi. Se Marco

lo avesse saputo, avrebbe probabilmente giocato su questa omonimia. La realtà storica è ancora più bella del testo.

L'avvertimento di Giovanni alla fine della nostra citazione designa il tipo di rapporto che domina l'insieme del racconto e che, nel momento del parossismo, sfocia nell'assassinio del profeta. Il desiderio cresce e si esaspera, per ch  Erode non tiene conto dell'avvertimento profetico e tutti seguono il suo esempio. Tutti i particolari del testo illustrano la sequenza di questo desiderio: ogni momento   prodotto dalla logicamente di un rilancio che si nutre dell'insuccesso dei momenti anteriori.

La prova che Erode desidera innanzitutto trionfare sul fratello sta nel fatto che, dopo essere stata posseduta, Erodiade perde ogni influenza diretta su suo marito. Non riesce nemmeno a ottenere che lui faccia morire un piccolo, insignificante profeta. Per giungere al suo scopo, Erodiade deve ricostituire, servendosi della figlia, una configurazione triangolare analoga a quella che aveva assicurato il suo ascendente su Erode, facendo di lei stessa la posta in gioco tra i fratelli nemici. Il desiderio mimetico si spegne in un punto ma solo per riapparire in un altro punto in forma pi  virulenta.

Erodiade si sente negata, annullata dalle parole di Giovanni, non in quanto essere umano, ma in quanto posta in gioco mimetica. E' anche lei troppo assorbita dal mimetismo per poter distinguere. Sottraendo il profeta alla vendetta di Erodiade, Erode si comporta secondo le leggi del desiderio: verifica l'annuncio profetico, e l'odio dell'abbandonata raddoppia. Attratto da Giovanni poich  se ne sente respinto, il desiderio diventa desiderio di distruzione, scivola subito nella violenza.

Imitando il desiderio di mio fratello, io desidero quello che lui desidera: ci impediamo cos , a vicenda, di soddisfare il

nostro desiderio comune. Più cresce la resistenza da una parte e dall'altra, più il desiderio si rafforza; più il modello diventa ostacolo, più l'ostacolo diventa modello, cosicché alla fine il desiderio s'interessa soltanto a ciò che lo contrasta. È sedotto soltanto dagli ostacoli che lui stesso suscita. Giovanni Battista è l'ostacolo: inflessibile, inaccessibile a qualsiasi tentativo di corruzione; ed è questo che affascina Erode e ancor più Erodiade. Erodiade è sempre il divenire del desiderio di Erode.

Più il mimetismo si esaspera, più aumenta la sua duplice potenza di attrazione e repulsione, più si trasmette rapidamente da un individuo all'altro secondo la modalità dell'odio. Il seguito costituisce un'illustrazione straordinaria di questa legge.

«Entrata la figlia della stessa Erodiade, danzò e piacque a Erode e ai suoi commensali. Allora il re disse alla ragazzina: 'Chiedimi quello che vuoi e io te lo darò'. E le fece un giuramento: 'Qualsiasi cosa mi chiederai, te la darò, foss'anche la metà del mio regno!'. Lei uscì e disse alla madre: 'Che cosa bisogna chiedere?'. 'La testa di Giovanni il Battista' rispose costei. Rientrata immediatamente e di corsa dal re, la ragazzina gli fece questa richiesta:

'Voglio che tu mi dia subito su un vassoio la testa di Giovanni Battista'».

L'offerta di Erode fa scattare qualcosa di strano. Ovvero lo strano è che non fa scattare niente. Invece di enumerare le cose preziose o folli che si presume i giovani desiderino, Salomè rimane silenziosa. Né Marco né Matteo danno un nome alla danzatrice. Noi la chiamiamo Salomè perché lo storico Giuseppe Flavi o parla di una figlia di Erodiade così chiamata.

Salomè non ha alcun desiderio da esprimere. L'essere umano non ha desideri che siano propriamente suoi; gli

uomini sono estranei ai loro desideri; i bam bini non sanno che cosa desiderare e hanno bisogno di farselo insegnare. Erode non suggerisce niente a Salomè giacché le offre di tutto e ogni cosa. Proprio per questo Salomè lo pianta in asso e va da sua madre a chiedere che cosa con venga desiderare.

Ma è veramente un desiderio quello che la madre trasmette alla figlia? Salomè sarebbe soltanto un'intermediaria passiva, una brava bambina che esegue docilmente i terribili incarichi della madre? No, lei è molto di più, p rova ne sia la sua precipitazione non appena la madre ha finito di parlare. La sua incertezza scompare e lei cambia completamente. Osservatori attenti come p adre Lagrange hanno notato questa differenza nel comportamento, ma non ne hanno capito il significato:

«Rientrata immediatamente e di corsa dal re, la ragazzina gli fece questa richiesta: 'Voglio che tu mi dia subito su un vassoio la testa di Giovanni Battista'».

"Immediatamente, di corsa, subito"... Non è senza intenzione che un testo così avaro di dettagli moltiplichi i segni di febbrile impazienza. Salomè è preoccupata che il re, rotto l'incantesimo della danza e uscita la dan zatrice, possa ripensarci. E in lei è il desiderio che si preoccupa; il desider io di sua madre è diventato il suo. Il fatto che il desiderio di Salomè sia in t utto e per tutto la copia di un altro desiderio, non toglie niente alla sua inten sità; al contrario, l'imitazione è ancora più frenetica dell'originale.

La figlia di Erodiade è una bambina. Nell'originale greco non troviamo la parola "kore", fanciulla, ma il diminutivo "korasion", fanciulletta. La "Bible de Jérusalem" traduce correttamente con il termine "fillette", ragazzina. Bisogna dimenticare la concezione che fa di Salomè una professionista della seduzione.

Il genio del testo evangelico non ha niente a che vedere con la cortigiana di Flaubert, con la danza dei sette veli e il ciarpame orientaleggiante. Benché ancora bambina, o forse proprio perché ancora bambina, Salomè passa istantaneamente dall'innocenza al parossismo della violenza mimetica. Non si può immaginare sequenza più illuminante di questa. Dapprima, in risposta alla offerta esorbitante del monarca, vi è il silenzio della figlia, poi la madre manda alla madre, quindi la risposta della madre, il desiderio della madre e in fine l'assunzione di questo desiderio da parte della figlia, il desiderio della figlia. Il bambino chiede all'adulto di supplire non a una mancanza, che sarebbe desiderio, ma alla "mancanza del desiderio stesso". Siamo di fronte a una rivelazione dell'imitativo come pura essenza del desiderio, incompresa e sempre incomprensibile perché troppo insolita, altrettanto estranea alle concezioni filosofiche dell'imitazione quanto alle teorie psicoanalitiche del desiderio.

Vi è certamente qualcosa di schematico in questa rivelazione. Essa si compie a spese di un certo realismo psicologico. Per quanto folgorante possa essere la trasmissione di un desiderio da un individuo all'altro, è difficile immaginare che essa poggia soltanto sulla breve risposta della madre alla domanda della figlia. Questo schematismo sconcerta tutti i commentatori: Matteo per primo lo ha accantonato; tra l'offerta di Erode e la risposta di Salomè egli ha soppresso lo scambio di battute tra madre e figlia; ne ha percepito la rozzezza, non ne ha riconosciuto la genialità o ne ha giudicato l'espressione eccessivamente ellittica per essere ricordata. Egli ci dice semplicemente che la figlia è stata «addottrinata dalla madre», ed è l'interpretazione corretta di ciò che succede in Marco, ma ci fa perdere lo spettacolo impressionante di una Salomè di

colpo metamorfosata, mimeticamente, in una seconda Erodiade.

Dopo essere stata 'contagiata' dal desiderio materno, la figlia non si distingue più dalla madre. Le due donne recitano successivamente la stessa parte presso Erode. Il nostro culto del desiderio ci impedisce di riconoscere questo processo di uniformazione, esso scandalizza i nostri modi consueti di pensare. Gli adattatori moderni sono anch'essi divisi tra chi esalta la sola Erodiade e chi esalta la sola Salomè, facendo di volta in volta dell'una o dell'altra l'eroina del desiderio più intenso e quindi, secondo loro, più singolare, più spontaneo, più liberato, più liberatore, e cioè tutto quello contro cui il testo di Marco insorge con una potenza e una semplicità che sfuggono completamente alla volgarità - nell'accezione letterale del termine - degli strumenti di analisi che ci siamo forgiati, psicoanalisi, sociologia, etnologia, storia delle religioni, eccetera.

Dividendosi tra Erodiade e Salomè, i moderni che hanno il culto del desiderio ristabiliscono silenziosamente quella verità che il loro culto è destinato a negare, cioè che lungi dall'individualizzare, il desiderio sempre più mimetico rende coloro che esso possiede sempre più intercambiabili, sempre più sostituibili l'uno all'altro, in proporzione alla sua intensità.

Prima di parlare della danza, bisogna evocare ancora una nozione che impregna il nostro testo, anche se non viene mai nominata in modo esplicito. E' lo scandalo, ovvero la pietra d'inciampo. Derivato da "skazein" che significa zoppicare, "skandalon" indica l'ostacolo che respinge per attirare e attira per respingere.

Non si può inciampare su questa pietra una prima volta senza tornare sempre ad inciampare su di essa, perché

l'incidente iniziale e quindi quelli successi vi la rendono sempre più fascinatrice (1).

Io vedo nello scandalo una definizione rigorosa del processo mimetico. Il senso moderno recupera soltanto in minima parte il senso evangelico. Il desiderio vede perfettamente che, desiderando quello che l'altro desidera, fa di questo modo dello un rivale e un ostacolo. Se fosse saggio abbandonerebbe la partita, ma se il desiderio fosse saggio non sarebbe desiderio. Non trovando altro che ostacolo sulla propria strada, li incorpora nella sua visione del desiderabile, li trasporta in primo piano; non può più desiderare senza di loro; li coltiva con avidità. E' così che il desiderio diventa passione carica di odio verso l'ostacolo e si lascia scandalizzare. Il passaggio da Erode a Erodiade, quindi a Salomè, rende visibile proprio questa evoluzione.

Giovanni Battista è per Erodiade uno scandalo per il solo fatto che dice la verità, e il desiderio non ha nemico peggiore della sua verità. Proprio per questo esso può fare della verità uno scandalo; la verità stessa diventa scandalosa, ed è proprio questo il peggiore degli scandali. Erode e Erodiade trattengono prigioniera la verità, ne fanno una specie di posta in gioco, la compromettono nelle danze del loro desiderio. Felice, dice Gesù, colui per il quale io non sarò causa di scandalo.

Lo scandalo finisce sempre per investire e incorporare ciò che gli sfugge di più, ciò che dovrebbe essergli più estraneo. La parola profetica ne è un esempio, e l'infanzia un altro. Interpretare Salomè come sto facendo significa vedere in lei una bambina vittima dello scandalo, significa applicarle le parole di Gesù sullo scandalo e sull'infanzia:

«Chiunque accolga un fanciullo [...] accoglie me. Ma se qualcuno scandalizzerà uno di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio per lui che gli fosse appesa al collo una di

quelle macine che gli asini fanno girare e fosse gettato negli abissi del mare» (Matteo, 18, 5-7).

Il bambino prende inevitabilmente a modello l'adulto più vicino. Se incontra soltanto esseri già scandalizzati, troppo divorati dal desiderio per non chiudersi ermeticamente, egli prenderà a modello la loro chiusura, diverrà riproduzione mimetica di quest'ultima, caricatura accentuata in modo sempr e più grottesco.

Per circuire Erode e ottenere il suo consenso alla morte del giusto, Erodiade utilizza la sua bambina. Come potrebbe non scandalizzare Salomè? Per proteggersi dallo scandalo la bambina vi sprofonda facendo suo il desiderio atroce della madre.

Nella citazione precedente, l'inabissarsi con un peso enorme intorno al collo è una figura dello scandalo. Come le altre figure, essa suggerisce un meccanismo naturale di autodistruzione e non un intervento sovranaturale. Collocandosi nel circolo vizioso dello scandalo, gli uomini si fabbricano il destino che meritano. Il desiderio è un cappio che ognuno si passa intorno al collo; si stringe quando lo scandalizzato cerca di allentarlo. L'equivalente fisico di questo processo, la macina che gli asini fanno girare, è meno terribile del processo stesso. L'impiccagione è un altro equivalente; infliggendosi, Giuda infligge a se stesso il castigo che prolunga il suo male, lo scandalo di cui è preda, la gelosia mimetica che lo divora.

Gli uomini si scavano da soli il proprio inferno. Vi scendono insieme, appoggiandosi l'uno all'altro. La perdizione è uno scambio tutto sommato equo, perché reciproco, di cattivi desideri e di cattivi comportamenti. Le uniche vittime innocenti sono i bambini che ricevono lo scandalo dal di fuori, senza partecipazione preliminare da

parte loro. Fortunatamente tutti gli uomini sono stati prima bambini.

Fra scandalo e danza c'è un'opposizione reciproca. Lo scandalo è tutto ciò che ci impedisce di danzare. Gioire della danza è danzare insieme con la danzat rice, è sfuggire allo scandalo che ci tiene prigionieri nei ghiacci mallarmeani, impantanati nelle viscosità sartriane.

Se la danza non fosse mai stata altro che un puro spettacolo nel senso moderno, semplice immagine della libertà che sogniamo, i suoi effetti sarebbero veramente soltanto immaginari o simbolici nel senso più vuoto dell'estetismo dei moderni.

Nella danza c'è un'altra potenza.

La danza non sopprime i desideri, li esaspera. Ciò che ci impedisce di danzare non è qualcosa di essenzialmente fisico; quello che ci tiene inchiodati al suolo è l'intrecciarsi, il terribile frammischiarsi dei nostri desideri, e "l'altro" del desiderio ci appare sempre come il responsabile di questo infortunio; siamo tutti delle Erodiadi ossessionate da un qualsiasi Giovanni Battista. Anche se i nodi del desiderio sono particolari a ciascuno, anche se ogni singolo individuo ha il suo proprio modello-ostacolo, la meccanica è sempre la stessa e questa identità facilita le sostituzioni. La danza accelera il processo mimetico. Fa entrare in azione tutti i convitati, fa convergere tutti i desideri su un solo e identico oggetto, la testa sul vassoio, la testa di Giovanni Battista sul vassoio di Salomè. Giovanni Battista diventa dapprima lo scandalo di Erodiade, poi quello di Salomè e, grazie alla potenza della sua arte, Salomè trasmette lo scandalo a tutti gli spettatori. Riunisce tutti i desideri in un fascio che dirige verso la vittima scelta per lei da Erodiade. C'è soprattutto il nodo inestricabile dei desideri e, affinché al termine della danza esso si scioglia, occorre che muoia la vittima che fuggevolmente lo incarna

per ragioni sempre mimetiche (per quanto indietro risaliamo se vogliamo trovarle), per ragioni quasi sempre insignificanti, tranne forse in questo caso e nel caso di Gesù , ove è proprio l'avvertimento veridico a proposito di questo desiderio a far scattare la meccanica fatale.

Dire che la danza piace non soltanto a Erode ma a tutti i suoi invitati è come dire che essi sposano tutti il desiderio di Salomè; non vedono nella testa di Giovanni soltanto ciò che la danzatrice chiede, o lo scandalo in genere, il concetto filosofico dello scandalo che d'altronde non esiste: ciascuno vede in essa il proprio scandalo, l'oggetto del proprio desiderio e del proprio odio.

Non bisogna interpretare il sì collettivo alla decollazione come un assenso di cortesia, un gesto senza reali conseguenze. I invitati sono tutti allo stesso modo ammaliati da Salomè; e immediatamente vogliono anch'essi la testa del Battista: la passione di Salomè è diventata la loro passione. Mimetismo. Il potere della danza è simile a quello dello sciamano, che dà ai suoi malati l'impressione di estrarre dai loro corpi la sostanza nociva che vi si era introdotta. Erano posseduti da qualcosa che li incatenava, ed ecco che la danza li libera. La danzatrice può fare danzare questi infermi; danzando, li libera del demone che li possedeva. Li porta a cedere tutto ciò che li travaglia , che li tormenta, in cambio della testa del Battista; non solo porta alla luce il demone che stava dentro di loro, ma esercita al posto loro la vendetta che sognano. Adottando il desiderio violento di Salomè, tutti i invitati hanno l'impressione di soddisfare anche il proprio. In tutti c'è la stessa frenesia per il modello-ostacolo, e tutti accettano di ingannarsi sull'oggetto poiché l'oggetto proposto appaga la loro sete di violenza. Non è la negatività hegeliana o la morte impersonale dei filosofi a suggellare la simbolicità

della testa profetica, è la foga mimetica dell'assassinio collettivo.

Esiste una leggenda popolare secondo la quale Salomè muore durante una danza sul vetro. La danzatrice scivola e, cadendo, batte il collo su uno spigolo che le taglia la testa (2).

Mentre nel testo evangelico la danzatrice si tiene meravigliosamente in equilibrio, ottenendo per questo la testa desiderata, nella leggenda la vediamo fallire e pagare l'insuccesso con la propria testa. Questo contrappasso si attua senza nessun intermediario, a quanto sembra; è una vendetta senza vendicatori; ma nel vetro possiamo vedere un'immagine degli "altri", gli spettatori, uno specchio riflettente, e soprattutto un piano meravigliosamente levigato che favorisce dapprima le evoluzioni più spettacolari. I suoi ammiratori spingono la danzatrice a sfidare la legge di gravità con audacia crescente, ma possono istantaneamente tramutarsi in trappola fatale, testimoni e causa della caduta dalla quale l'artista non si risolleverà.

Se la danzatrice non padroneggia più i suoi desideri, il pubblico le si rivolta contro istantaneamente, e non resta che lei a fare da vittima sacrificale. Come il domatore di belve, chi officia il rito scatena mostri che lo divoreranno o se non avrà la meglio su di loro grazie a prodezze incessantemente rinnovate.

La leggenda, nella sua dimensione vendicatrice, non ha niente di evangelico, ma conferma l'esistenza nella coscienza popolare di un legame tra l'assassino o di Giovanni, la danza e lo scandalo, ossia la perdita dell'equilibrio, il contrario della danza riuscita. Essa verifica dunque la lettura mimetica e direi per sino, per piacere ai miei critici, il desiderio di "semplificazione", la "mentalità sistematica", il "dogmatismo" di questa lettura, in quanto mette ancora in movimento tutti i meccanismi in uno spazio prodigiosamente ridotto, ma non

senza mitizzare di nuovo ciò che Marco ha smitizzato poiché sostituisce l'altro, il doppio, il rivale scandaloso, sempre esplicito nel testo evangelico, con uno dei 'simboli' mitici più comuni, il vetro, lo specchio.

Lo scandalo è l'inafferrabile che il desiderio vuole afferrare, è l'indisponibile assoluto di cui vuole assolutamente disporre. Perché più leggera, più maneggevole, veramente portatile, la testa assicura una rappresentazione migliore dopo che la si è staccata dal corpo e una rappresentazione ancora migliore dopo che la si è posata su un vassoio. Lamina d'acciaio fatta scivolare sotto la testa di Giovanni, questo vassoio mette in risalto la fredda crudeltà della danzatrice. Trasforma la testa in un accessorio della danza, ma è soprattutto il sogno-incubo estremo del desiderio che esso evoca e materializza.

Ritroviamo qui, in parte, quell'ossessione che su certi primitivi esercita la testa dell'antagonista ritualmente designato dall'ordine culturale, il membro della tribù vicina che intrattiene rapporti permanenti di rivalità mimetica con la tribù dell'uccisore. A volte, i primitivi fanno subire a queste teste un trattamento che le rende incorruttibili e le rimpicciolisce, trasformandole in gingilli. E' una raffinatezza parallela all'orribile desiderio di Salomè.

La tradizione riconosce in Salomè una grande artista, e se si forma una forte tradizione, una ragione c'è sempre. Ma qual è in questo caso? La danza non è mai descritta. Il desiderio espresso da Salomè non ha niente di originale, perché copia quello di Erodiade. Perfino le sue parole sono quelle di Erodiade. Salomè vi aggiunge un'unica cosa, l'idea del vassoio. «Voglio che tu mi dia subito su un vassoio la testa di Giovanni Battista». Erodiade aveva nominato la testa ma non il vassoio. Il vassoio costituisce l'unico elemento nuovo, l'unico dato che appartenga in modo specifico a Salomè. Se

serve una causa testuale al prestigio di Salomè, è lì che bisogna cercarla. Non c'è nient'altro che la giustifichi.

Tutto riposa, indubitabilmente, su questo vassoio. E' questo l'elemento che ha valso alla scena di Marco la sua fama. E' questo l'elemento di cui ci si ricorda quando si è dimenticato tutto. E del resto, è proprio da questo genere di segni, non dimentichiamolo (o piuttosto dimentichiamolo se possiamo), che l'umanesimo liberale, quello che trionfava durante la grande epoca moderna di Erodiade e di Salomè, riconosceva la Cultura. Ecco un'idea scandalosa, sorprendente, raffinatissima a forza di essere rozza, un'idea da artista decadente, insomma.

Ma è veramente un'idea "originale" nel senso moderno della "novità"? La minima riflessione dissolve la parvenza di originalità per lasciare posto, ancora una volta, all'imitazione, alla "mimesis".

Erodiade, quando risponde alla figlia: «La testa di Giovanni Battista», non pensa affatto alla decollazione. In italiano come in greco, chiedere la testa di qualcuno significa esigere che muoia, punto e basta. Significa parlare di una parte per il tutto. La risposta di Erodiade non è affatto un'allusione a un determinato tipo di esecuzione. Il testo ha già fatto menzione del desiderio di Erodiade in una lingua neutra, che non rivela nessuna fissazione particolare sulla testa del nemico: «Quanto a Erodiade, essa si accaniva contro Giovanni Battista e avrebbe voluto farlo morire».

Anche se Erodiade intendeva suggerire il tipo di morte che augurava al profeta quando esclama: «La testa di Giovanni Battista», non si può dedurre che voglia tenere questa testa tra le mani, che desideri l'oggetto fisico. Anche nei paesi che usano la ghigliottina chiedere la testa di qualcuno implica una dimensione retorica che è invece ignota alla figlia di Erodiade. Salomè prende sua madre alla lettera. Non lo fa

apposta. Bisogna essere adulti, si sa, per distinguere le parole dalle cose. Questa testa è il più bel giorno della sua vita.

Avere Giovanni Battista in testa è una cosa, avere la sua testa tra le mani è un'altra cosa. Salomè si chiede quale sia il modo migliore di liberarsene.

Questa testa tagliata di recente bisognerà pure metterla da qualche parte, e la cosa più ragionevole è posarla su qualcosa di piatto, su un vassoio.

Quest'idea è il massimo della piattezza, e un riflesso da buona casalinga. Salomè osserva le parole troppo rigidamente per poterne riprodurre esattamente il messaggio.

Peccare di eccessivo letteralismo è interpretare male, perché è interpretare senza saperlo. L'inesattezza della copia è tutt'uno con la miope preoccupazione di esattezza. Ciò che in definitiva appare più creativo nel ruolo di Salomè è, al contrario, ciò che di più meccanico e di propriamente ipnotico vi sia nella sottomissione del desiderio al modello che si è dato.

Tutte le grandi idee estetiche sono di questo tipo, strettamente, ossessivamente imitative. La tradizione lo sapeva, e infatti non ha mai parlato d'arte se non in termini di "mimesis". Noi invece lo neghiamo con una passione sospetta da quando l'arte, appunto, si ritrae dal nostro mondo. Scoraggiare l'imitazione non è certo eliminarla, bensì orientarla verso le forme derisorie della moda e dell'ideologia, le false innovazioni contemporanee. La volontà di originalità conduce solo a smorfie prive di significato. Non bisogna rinunciare alla nozione di "mimesis"; bisogna allargarla alle dimensioni del desiderio, o forse bisogna allargare il desiderio alle dimensioni del mimetico. Separando la "mimesis" dal desiderio, la filosofia ha mutilato entrambi, mentre noi restiamo prigionieri di questa mutilazione che perpetua tutte le false partizioni della cultura moderna: per

esempio, ciò che rientra nell'ambito dell'estetica e ciò che non vi rientra, ciò che è pertinente al mito e ciò che è pertinente alla storia.

Della danza in sé il testo non dice assolutamente niente; dice soltanto: "e danzò"... Eppure deve ben dire qualcosa, dato il fascino che ha sempre esercitato sull'arte occidentale. Salomè danza già sui capitelli romanici e da allora, e in maniera sempre più diabolica e scandalosa via via che il mondo moderno sprofonda nel suo stesso scandalo, non ha più smesso di danzare.

Lo spazio destinato a diventare, nei testi moderni, quello della «descrizione» è occupato qui dagli antecedenti e dalle conseguenze della danza. Tutto qui si riporta ai momenti necessari di un solo e identico gioco mimetico. La "mimesis" occupa dunque lo spazio, non però nel senso del realismo che copia gli oggetti, ma nel senso dei rapporti dominati dalle rivalità mimetiche, e questo vortice, prendendo velocità, produce il meccanismo vittimario che lo fa cessare.

Tutti gli effetti mimetici sono pertinenti, sotto il profilo della danza; sono già effetti di danza, ma non hanno niente di gratuito, non sono là per «ragioni estetiche»: ciò che interessa a Marco sono i rapporti tra chi vi prende parte.

La danzatrice e la danza si generano reciprocamente. L'infernale progredire delle rivalità mimetiche, il diventare "simili" di tutti i personaggi, il cammino della crisi sacrificale verso il suo scioglimento vittimario sono tutt'uno con la sarabanda di Salomè. E così deve essere, perché le arti non sono altro che la riproduzione di questa crisi, di questo scioglimento, in una forma più o meno velata. Tutto incomincia sempre con affrontamenti simmetrici e risolti infine in girotondi vittimari.

Il testo ha, nel suo insieme, qualcosa di danzante. Per inseguire con rigore, ma anche con semplicità gli effetti

mimetici, deve andare, venire e tornare da un personaggio all'altro, rappresentare insomma una specie di balletto dove ogni danzatore occupa di volta in volta il proscenio prima di sparire nuovamente nel gruppo, per recitare la propria parte nella sinistra apoteosi finale.

Ma c'è anche e soprattutto, mi si dirà, l'intelligenza calcolatrice. Erode non vuole cedere ma Erodiade, come un ragno al centro della tela, attende l'occasione favorevole:

«Venne dunque il giorno propizio, quando Erode per il suo compleanno fece un banchetto per i grandi della sua corte...».

Il giorno propizio, il compleanno di Erode, ha un carattere rituale; è una festa che ricorre tutti gli anni, ed è occasione di attività celebrative; quindi, a maggior ragione, rituali: la comunità si riunisce intorno a un banchetto; lo stesso spettacolo di danza a conclusione del banchetto ha un carattere rituale.

Tutte le istituzioni che Erodiade utilizza contro Giovanni sono di natura rituale.

Come il complotto dei sacerdoti nel racconto della passione, anche quello di Erodiade ha un'importanza secondaria: non accelera gli eventi che di poco perché va nella direzione del desiderio e della "mimesis", come il rito stesso. Una comprensione troppo differenziata, ancora inferiore, immagina che Erodiade manipoli tutti i desideri: è la comprensione di Erodiade stessa. Una comprensione superiore, più mimetica e meno differenziata, vede che Erodiade stessa è manipolata dal proprio desiderio.

Tutte le attività menzionate nel testo si ritrovano nei riti e culminano di massima in un'immolazione sacrificale. L'assassinio di Giovanni occupa il luogo e il momento del sacrificio. Tutti gli elementi del testo potrebbero dunque essere letti in chiave strettamente rituale, ma questa lettura non avrebbe nessun valore esplicativo. Ci fu un tempo in cui

una certa etnologia crede va di chiarire un testo come il nostro indicandone gli aspetti rituali. Ma non faceva altro che infittire il mistero, perché non aveva nessuna visione chiara dei riti e della loro ragione d'essere. Nelle scienze dell'uomo succede frequentemente che si dia un valore esplicativo ai dati più opachi, proprio a causa della loro opacità. Ciò che non offre nessun appiglio al ricercatore si presenta come un blocco perfetto e giacché il dubbio non può insinuarsi da nessuna parte, la sua stessa oscurità lo fa sembrare un'idea chiara.

Lungi dal separarmi dagli aspetti rituali e istituzionali del testo interpretando tutto tramite il desiderio, adopero l'unico schema che renda intelligibile il rituale. Tra questo e gli stadi supremi della crisi mimetica, spontaneamente risolta dal meccanismo vittimario, non c'è soltanto somiglianza, c'è una perfetta sovrapposizione, indistinzione pura e semplice. Questa sovrapposizione è sempre possibile perché il rito, l'ho già detto, non fa altro che ripetere mimeticamente una crisi mimetica originaria. Poiché nemmeno questa contiene niente di originale - se non l'origine nascosta, naturalmente - la dimensione rituale si iscrive senza rotture nella storia del desiderio che il nostro testo racconta; è essa stessa interamente "mimesis", imitazione, ripetizione scrupolosa di questa crisi. Il rito non apporta nessuna soluzione propria, non fa che ricopiare la soluzione che arriva spontaneamente. Non vi è dunque nessuna differenza strutturale tra il rito propriamente detto e il corso spontaneo, naturale, della crisi mimetica.

Lungi dal frenare o interrompere il gioco mimetico dei desideri, l'attività rituale lo favorisce e lo trascina verso vittime determinate. Ogni volta che si sentono minacciati da una discordia mimetica reale, i fedeli vi prendono parte volontariamente; mimano i loro stessi conflitti e usano ogni

tipo di ricetta per favorire la soluzione sacrificale che li riconcilierà a spese della vittima.

La nostra lettura trova allora la sua conferma; il rito e l'arte che ne scaturisce sono di natura mimetica, agiscono mimeticamente; non hanno un'autentica specificità. Sarebbero dunque esattamente equivalenti alla crisi spontanea, oppure esattamente equivalenti alla complicata manovra di Erodiade?

Starei confondendo tutte queste cose? Niente affatto. I veri riti differiscono dal disordine vero grazie all'unanimità che si è creata contro una vittima e che si perpetua sotto l'egida di questa vittima mimeticamente resuscitata e sacralizzata.

Il "rito" è ripresa mimetica delle crisi mimetiche in uno spirito di collaborazione religiosa e sociale, ossia nell'intenzione di riattivare il meccanismo vittimario a vantaggio della società ancor più che a scapito della vittima perpetuamente immolata. Proprio per questo nell'evoluzione diacronica dei riti i disordini che precedono e condizionano l'immolazione sacrificale e si vanno attenuando, mentre l'aspetto festivo e conviviale acquista sempre maggiore importanza.

Ma le istituzioni rituali, anche le più diluite, le più edulcorate, restano propizie all'immolazione sacrificale. Una folla rimpinzata di cibo e di bevande aspira a qualcosa di straordinario e questo qualcosa non può essere altro che uno spettacolo di erotismo o di violenza, preferibilmente di tutti e due insieme. Erodiade ha del rito una conoscenza sufficiente per poterne risvegliare la potenza e volgerla a vantaggio del suo disegno omicida. Inverte e perverte la funzione rituale, giacché la morte della sua vittima la interessa più della riconciliazione della comunità. I simboli dell'autentica funzione rituale restano presenti nel nostro testo, ma in una forma puramente residuale.

Erodiade mobilita le forze del rito e le dirige scientemente verso la vittima del suo odio. Pervertendo il rito restituisce la "mimesis" alla sua virulenza primaria, riporta il sacrificio alle sue origini omicide; rivela lo scandalo che è nel cuore di ogni fondazione religiosa sacrificale. Svolge dunque una parte analoga a quella di Caifa nella passione.

Erodiade non è importante in sé. E' soltanto uno strumento della rivelazione, di cui lei mette in evidenza la natura 'paradossale' utilizzando il rito in modo rivelatore perché perverso. E' l'opposizione di Giovanni al suo matrimonio con Erode, come abbiamo visto - "Non ti è permesso avere la moglie di tuo fratello" - che suscita l'odio di Erodiade contro il profeta. Ma la mistificazione rituale non è mai altro, per principio, che questo occultamento del desiderio mimetico, tramite il capro espiatorio. Erodiade e Caifa potrebbero definirsi allegorie viventi del rito costretto a tornare alle sue origini non rituali, all'assassinio senza mascheramenti, grazie all'effetto di una forza rivelatrice che lo tira fuori dai suoi nascondigli religiosi e culturali.

Io parlo del testo di Marco come se dicesse sempre la verità. Ed effettivamente dice il vero. Eppure, al lettore alcuni aspetti sembrano leggendari. Ricordano vagamente una favola oscura dall'epilogo infausto. Lo si avverte nei rapporti fra Salomè e sua madre, in quel miscuglio di orrore e sottomissione e infantile.

Lo si avverte nel carattere eccessivo, esorbitante della offerta fatta per ricompensare la danzatrice. Erode non aveva nessun regno da dividere: in realtà, non era neanche un re ma un tetrarca, e i suoi poteri, per altro già abbastanza limitati, dipendevano totalmente dalla buona disposizione dei Romani.

I commentatori cercano delle fonti letterarie. Nel libro di Ester, il re Assuero fa all'eroina un'offerta analoga a quella

di Erode (Est., 5, 6). Questo testo avrebbe dunque influenzato Marco e Matteo. E' possibile, ma il tema dell'offerta esorbitante è talmente comune, nei racconti leggendari, che Marco e Matteo non avevano alcun bisogno di ricorrere a un testo particolare. Sarebbe forse più interessante chiedersi che cosa significa questo tema.

Nei racconti popolari accade spesso che l'eroe dimostri clamorosamente qualità in precedenza misconosciute superando una "prova", compiendo qualche prodezza.

Colui che organizza la prova, il sovrano, è tanto più colpito dal successo quanto più a lungo ha resistito al fascino dell'eroe. Gli fa allora un'offerta esorbitante, il suo regno o la sua unica figlia, il che è lo stesso. Se accettata, l'offerta trasforma uno che non possedeva niente in uno che possiede tutto e viceversa. Se l'essere di un re è inseparabile dai suoi possedimenti, dal suo regno, è letteralmente il suo essere che il donatore affida al donatario.

Facendosi spossessare, il donatore vuol fare del donatario un altro se stesso.

Tutto ciò che fa di lui quello che è, lui lo dà e non tiene niente per sé. Se l'offerta, come qui, si basa soltanto sulla metà del regno, il senso, in fondo, resta lo stesso. Una Salomè che possedesse la metà di Erode sarebbe la stessa cosa, lo stesso essere, dell'altra metà, cioè Erode stesso. Vi sarebbe un solo essere intercambiabile.

Nonostante i suoi titoli e le sue ricchezze, il donatore è in posizione d'inferiorità. Offrire a una danzatrice di spossessarci significa chiedere di volerci possedere. L'offerta esorbitante è una risposta dello spettatore affascinato. E' espressione del desiderio più forte, quello di farsi possedere.

Il desiderio lo allontana dalla sua orbita, e il soggetto cerca di inserirsi di nuovo in questa orbita solare che lo acceca, cerca di farsi letteralmente 'satellizzare'.

Qui si deve intendere il termine «possedere» nel senso tecnico della trance praticata in alcuni culti, e riconoscere in essa, insieme a Jean-Michel Oughourlian, una manifestazione mimetica troppo intensa perché la prospettiva dell'"alienazione", valida fino a quel momento, conservi la sua pertinenza.

L'alienazione suppone pur sempre la vigilanza di un io, una specie di soggetto non interamente annullato dall'esperienza e che, appunto per questo, la percepisce come alienazione, schiavitù, servitù. Nel caso del posseduto, l'invasione da parte dell'altro, il modello mimetico, diventa così totale e che niente e nessuno vi resiste, e la prospettiva si inverte. Non c'è più un io per dichiararsi alienato; c'è soltanto l'altro, che ha preso stabilmente il suo posto (3).

Il linguaggio dell'offerta è al contempo quello del giuramento e quello della preghiera incantatoria. È il linguaggio del mimetismo iperacuto. Salomè diventa la divinità che Erode invoca ripetendo sempre le stesse parole, offrendosi usando sempre le stesse formule: "«Chiedimi quello che vuoi e io te lo darò». E le fece un giuramento: «Qualsiasi cosa mi chiederai, te la darò, foss'anche la metà del mio regno!»".

Colui che fa l'offerta ha sempre un oggetto, o magari un essere, al quale tiene in modo particolare e che vorrebbe serbare per sé. Disgraziatamente quando formula la sua offerta, non ne fa parola. Forse lo ha realmente dimenticato, nella frenesia del suo desiderio, forse teme di sminuire la generosità della offerta sottraendo ad essa anche una piccola particella dei suoi beni. Forse teme, menzionando questo oggetto, di renderlo desiderabile. Comunque sia, il genio che lo possiede vince e l'offerta è senza restrizioni. La cosa sembra non avere nessuna importanza. E poi, rispetto alle immense

ricchezze in gioco, questo essere ha così poco peso che a nessuno verrà in mente di preferirlo a tutto il resto.

Eppure è proprio quel che succede sempre. La richiesta si orienta infallibilmente verso questo essere insignificante che non dovrebbe interessare nessuno, anche perché nessuno lo ha nominato. A chi la colpa? Il destino, la fatalità, la perversità del narratore, l'inconscio freudiano? No di certo. C'è una spiegazione semplice e perfetta ma che nessuno, naturalmente

accetterà: il desiderio mimetico. Ciò che dà a un oggetto il suo valore non è il suo prezzo reale, ma i desideri che ha attirato su di sé e che lo rendono irresistibile e per i desideri non ancora desti. Il desiderio non ha bisogno di parlare per tradirsi. I desideri mimetici ci nascondono ciò che desiderano perché nascondono se stessi, ma non possono nascondersi l'un l'altro; proprio per questo il loro gioco sembra violare le regole della verosimiglianza, facendo sì che i vari personaggi sembrino o troppo ciechi o troppo perspicaci.

Erode crede di dissimulare il suo interesse per Giovanni facendolo gettare in prigione. Ma Erodiade ha capito tutto. D'altronde, il profeta non ha mai fatto tanto chiasso e non ha mai attirato tanta attenzione su di sé come dal fondo di questa prigione dove il re crede di averlo nascosto. Per annodare i grandi nodi drammatici tradizionali, il desiderio mimetico è più abile di chiunque, inevitabilmente. Proprio per questo le vere tragedie sembrano identiche in tutto e per tutto alla vita quotidiana per poco che uno sappia orientarsi, o voglia invece perdersi completamente.

All'offerta esorbitante corrisponde sempre una domanda apparentemente modesta; ma a chi debba soddisfarla sembrerà che essa costi più di tutti i regni dell'universo. Infatti, il valore della domanda non si misura con il metro delle cose di questo mondo. Perché essa è, per essenza, un

"sacrificio". E questo sacrificio è durissimo per chi deve rinunciare a ciò che gli è più caro. Es sa diventa una specie di idolo, una qualunque Salomè, una semidivinità mostruosa che reclama la vittima. Ne va della libertà, del benessere e della vita dell'essere abbandonato. Ne va soprattutto dell'integrità spirituale di tutti gli esseri coinvolti. Quella di Erode, già compromessa, crolla, insieme con il profeta, nella fossa dei leoni dell'assassinio collettivo. Il testo è dunque redatto contro il sacrificio, come tutte le grandi leggende che contengono varianti dell'offerta esorbitante e della domanda sacrificale, la storia di Faust per esempio oppure quella di Don Giovanni.

I rari 'miti' del mondo moderno non sono veri miti perché, invece di chiudere, come i veri miti, su soluzioni sacrificali accettate senza la minima restrizione mentale, invece di riflettere la visione persecutoria, rifiutano questo genere di sacrificio e lo denunciano sempre come un abominio. Sono influenzati dai Vangeli.

L'essenziale, in queste leggende, è sempre ciò che i nostri liberi pensatori vorrebbero eliminare, ciò che disturba la loro piccola vanità. La problematica sacrificale li irrita; vedono in essa un residuo di religiosità che bisogna subito sradicare, una bigotteria mediocre che la loro bella audacia non è più disposta a tollerare. Sorridono dell'anima immortale reclamata da Mefistofele, disprezzano la statua del Commendatore e il convitato di pietra. Non vedono che questa pietra d'inciampo è l'unico cibo rimasto che crei un legame comune. Ed è infatti intorno allo scandalo, pazientemente coltivato dagli intellettuali, che la società moderna ha trovato questo ultimo legame religioso. Ma ecco che, banalizzandolo, essi tolgono all'ultimo sale il suo sapore.

Nel cancellare le ultime tracce della problematica sacrificale, l'unica che meriti di essere considerata perché

comanda tutto, questi autori moderni trasformano Faust e Don Giovanni in un puro consumo immaginario di donne e di ricchezze. Ciò non impedisce loro, badate bene, di vituperare di continuo la società cosiddetta dei consumi, probabilmente perché non è puramente immaginaria, lei, e ha su di loro la superiorità di fornire realment e il tipo di nutrimento che le si chiede di fornire.

L'essenziale è il rapporto manifesto tra il mimetismo collettivo, l'assassinio di Giovanni Battista e lo stato di trance suscitato dalla danza. Quest'ultimo fa tutt'uno con il piacere del testo, il piacere di Erode e dei suoi invitati. "La figlia di Erodiade... danzò e piacque a Erode e ai suoi commensali". Bisogna intendere questo piacere in un senso più forte rispetto all'accezione di Freud e del suo principio del piacere; si tratta di una malìa vera e propria. Quando il posseduto si abbandona all'identificazione mimetica, il suo genio si impadronisce di lui e lo «cavalca», come spesso si dice in questi casi; si mette a danzare insieme con lui.

Sommerso dal mimetismo, il soggetto perde coscienza di se stesso e dei suoi scopi. Invece di rivaleggiare con questo modello, egli si trasforma in una inoffensiva marionetta; ogni opposizione è abolita; la contraddizione del desiderio si dissolve.

Ma dov'è dunque l'ostacolo che un tempo gli ostruiva il passaggio e lo inchiodava al suolo? Il mostro deve pure nascondersi da qualche parte; perché l'esperienza sia completa, bisognerebbe ritrovarlo e annientarlo. C'è sempre, in questo istante, un appetito sacrificale da soddisfare, un capro espiatorio da consumare, una vittima da decapitare. A questo livello d'intensità massimale il mimetismo sacrificale regna incontrastato; proprio per questo i testi veramente profondi lo raggiungono sempre.

A questo livello il mimetismo assorbe tutte le dimensioni che sembrano

avere in grado di fargli concorrenza a livelli di intensità minore: la sessualità, le ambizioni, le psicologie, le sociologie, i riti stessi. Ciò non significa che portando in primo piano il mimetismo si eludano o addirittura si 'riducano'

queste dimensioni. Esse sono tutte implicitamente presenti nell'analisi mimetica e si può sempre esplicitarle, come abbiamo appena fatto per la dimensione rituale.

Il benefattore non si aspetta mai la richiesta che gli viene fatta. Ne è sorpreso e addolorato, ma è incapace di resistere. Quando la danzatrice gli chiese la testa del Battista, "il re divenne triste", ci dice Marco, "tutta via, a causa del giuramento e dei commensali, non volle mancare alla parola data".

Erode desidera salvare Giovanni. Il suo desiderio, lo ricordo, appartiene a una fase precoce del processo mimetico. Erode vuole proteggere la vita di Giovanni, che ora Salomè vuole distruggere. Il desiderio si fa sempre più omicida via via che avanza e coinvolge sempre più individui, la folla dei commensali per esempio. Ed è il desiderio più basso a vincere. Erode non ha il coraggio di dire di no a invitati il cui numero e il cui prestigio lo intimidiscono. In altre parole, egli è mimeticamente dominato. Gli invitati comprendono tutta l'élite dell'universo erodiano. Un po' prima, Marco non aveva trascurato di darne conto per categorie: "i grandi della corte, gli ufficiali, e i principali personaggi della Galilea". Cerca di suggerirci il loro enorme potenziale di influenza mimetica; la stessa cosa troviamo nel racconto della passione, dove si enumerano tutte le potenze di questo mondo coalizzate contro il Messia. La folla e le potenze si uniscono e si confondono. È da questa massa che arriva il supplemento di energia mimetica necessario alla decisione di Erode. E ' sempre la

stessa energia che pungola il nostro testo, manifestamente mimetico, in ogni punto.

Se Marco si sofferma a descrivere nei particolari tutto questo, non è per il solo piacere di raccontare, ma per chiarire la decisione che porta alla decapitazione del profeta. Gli invitati reagiscono tutti in modo identico. Allo stadio supremo della crisi mimetica, rappresentano il solo tipo di folla a che può intervenire in modo decisivo. Quando vi è una folla unanimemente omicida, la decisione appartiene sempre a questa folla. Soggiogato dalla formidabile pressione, Erode non fa altro che convalidare, "nolens volens", la decisione di questa folla, come Pilato farà più tardi. Cedendo a questa pressione, egli si perde se stesso nella folla; è l'ultimo degli individui che la compongono.

Neppure in questo caso bisogna cercare una psicologia dei personaggi principali.

Non si deve credere che Giovanni Battista e Gesù siano morti perché caduti in mano a cospiratori particolarmente malvagi o a governanti particolarmente deboli. Occorre svelare e stigmatizzare, invece, la debolezza dell'umanità nel suo insieme di fronte alla tentazione dei capri espiatori.

Il profeta muore perché enuncia la verità del loro desiderio a persone che non vogliono sentirla; nessuno vuol mai sentire. Ma questa verità da lui profetizzata non è una causa sufficiente per l'assassinio, è soltanto un altro segno preferenziale di selezione vittimaria, il più ironico di tutti. Non contraddice il carattere principalmente aleatorio della scelta mimetica, messo in forte rilievo dal "ritardo" nella scelta della vittima, che viene fatta soltanto dopo la danza.

Questa scelta a lungo differita permette a Marco di illustrare simultaneamente l'alfa e l'omega del desiderio, il suo inizio mimetico e la sua conclusione vittimaria, anch'essa mimetica. Il «che cosa bisogna desiderare?» di Salomè

evidenzia che in quell'istante Erodiade, o qualcun altro, potrebbe designare chiunque.

La designazione "in extremis" non impedisce che la vittima sia adottata con passione prima da Salomè, poi da tutti i commensali. A questo punto non vi è più resistenza effettiva nemmeno nei tiranni più risoluti.

E' l'irresistibile divenire unanime del mimetismo che interessa i Vangeli. E' in questo mimetismo unanime del capro espiatorio che bisogna cercare il vero sovrano delle società umane.

Tagliare una sola testa basta qualche volta a suscitare il turbamento universale; qualche volta basta anche a calmarlo. Com'è possibile? La convergenza sulla testa di Giovanni non è che un'illusione mimetica, ma il suo carattere di unanimità procura un acquietamento reale, a partire dal momento in cui la agitazione diffusa dovunque non ha più un oggetto reale, e la diffusione stessa di questo mimetismo, che presuppone un'estrema intensità, garantisce l'assenza completa di un oggetto reale. Al di là di una certa soglia, l'odi o si rivela senza causa. Non ha più bisogno di una causa e nemmeno di un pretesto; non esiste altro che un intreccio di desideri rivolti gli uni contro gli altri.

Se i desideri si dividono e si contrastano per tutto il tempo in cui si rivolgono a un oggetto che ciascuno vorrebbe conservare intatto e vivo, per monopolizzarlo (come fa Erode quando imprigiona il profeta), essi, pur diventati puramente distruttori, possono anche riconciliarsi. E' proprio questo il paradosso terribile dei desideri umani. Non possono mai intendersi per preservare il loro oggetto, ma possono sempre intendersi sulla sua distruzione; non si accordano mai se non a spese di una vittima.

«E il re inviò immediatamente una guardia con l'ordine che gli fosse portata la testa del Battista. La guardia andò e lo

decapitò in prigione; poi portò la testa su un vassoio, la diede alla ragazzina e la ragazzina la diede a sua madre».

Chi rimprovera agli uomini il loro desiderio è per essi uno scandalo vivente, l'unica cosa, dicono a se stessi, che impedisce loro di essere felici. E' la stessa cosa che ci diciamo oggi. Vivo, il profeta sconvolgeva tutti i rapporti; morto, li facilita, diventando quella cosa inerte e docile che circola sul vassoio di Salomè; gli invitati se la passano l'un l'altro come i cibi e le bevande del banchetto di Erode. Ma essa è anche lo spettacolo impressionante e che ci impedisce di fare ciò che non si deve fare, e che ci sprona a fare ciò che si deve fare, è l'avvio sacrificale di tutti gli scambi. - Ecco dunque che in questo testo troviamo, senza alcuna difficoltà, esposta la verità su tutte le fondazioni religiose, la verità sui miti, i riti e i divieti. Esso però non fa quello che ci rivela; non vede niente di divino nel mimetismo che unisce tutti gli uomini. Rispetta infinitamente la vittima, ma si guarda bene dal divinizzarla.

Ciò che più m'interessa in un assassinio come quello di Giovanni Battista, è la sua potenza fondatrice sotto il profilo religioso, ancor più che culturale.

Vorrei mostrare adesso che il testo di Marco fa un'allusione esplicita a questa potenza religiosa. Ed è forse questa la cosa più straordinaria di tutte. Il passo che ho in mente non lo si trova alla fine del racconto, ma prima. Il racconto si presenta così come una specie di "flash-back". Erode è impressionato dalla fama crescente di Gesù:

«Tuttavia il re Erode sentì parlare di lui poiché il suo nome era diventato famoso, e si diceva: 'Giovanni il Battista è resuscitato dai morti, per questo il potere dei miracoli opera nella sua persona'. Altri dicevano: 'E' Elia'.

Altri ancora: 'E' un profeta come uno dei profeti'. Ma Erode, al sentirne parlare, diceva: 'Quel Giovanni che ho fatto decapitare è resuscitato'» (Marco, 6, 14-16).

Di tutte le ipotesi che circolano, Erode sceglie la prima, quella che fa di Gesù un Giovanni Battista resuscitato e il testo ci suggerisce la ragione di questa scelta; Erode pensa che Giovanni Battista sia resuscitato a causa del ruolo che egli stesso ha avuto nella sua morte violenta. I persecutori non possono credere alla morte definitiva della vittima che li ha uniti. La resurrezione e la sacralizzazione delle vittime sono innanzitutto fenomeni di persecuzione, la prospettiva dei persecutori stessi sulla violenza alla quale hanno preso parte.

I vangeli di Marco e di Matteo non prendono sul serio la resurrezione di Giovanni Battista e non vogliono farcela prendere sul serio. Ma rivelano fino in fondo un processo di sacralizzazione stranamente simile, in apparenza, a quello che costituisce l'oggetto principale del testo evangelico, la resurrezione di Gesù e la proclamazione della sua divinità. I Vangeli percepiscono benissimo queste somiglianze, ma non provano per esse nessun disagio, né avvertono nessun tipo di dubbio. I credenti moderni quasi non commentano la falsa resurrezione di Giovanni Battista perché, ai loro occhi, non si distingue abbastanza da quella dello stesso Gesù: se non c'è ragione, dicono, di credere nella resurrezione di Giovanni, non ce ne sarà neppure di credere in quella di Gesù.

Per i Vangeli, la differenza è evidente. Il primo tipo di resurrezione si impone ai persecutori mistificati dalla loro stessa persecuzione, mentre Cristo resuscita proprio per liberarci da tutte queste illusioni e superstizioni. La resurrezione pasquale trionfa, veramente, sulle rovine di tutte le religioni fondate sull'assassinio collettivo.

La falsa resurrezione di Giovanni ha certamente il senso che le ho dato, perché essa ricompare una seconda volta in un contesto che non lascia adito a dubbi:

«Gesù fece questa domanda ai suoi discepoli: 'Secondo la gente [«la folla», dice Luca], chi è il Figlio dell'Uomo?'. Essi dissero: 'Per alcuni Giovanni Battista, per altri Elia, per altri ancora Geremia o qualcuno dei profeti'. 'Ma per voi'

disse loro 'chi sono?'. Simon Pietro, prendendo allora la parola, rispose: 'Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente'. Rispondendogli Gesù dichiarò: 'Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli. Ebbene io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e le Porte dell'Ade non prevarranno contro di essa'» (Matteo, 16,13-18).

Quando fu fatta questa professione di fede, Giovanni Battista era già morto.

Tutti i personaggi che la folla crede di ritrovare in Gesù sono già morti. La folla, dunque, crede che siano tutti resuscitati nella persona di Gesù. Si tratta d'una credenza analoga a quella di Erode, una credenza immaginaria nella resurrezione. Luca rende la cosa ancora più esplicita di quanto non faccia Matteo: Gesù, scrive, è scambiato per uno degli antichi profeti "resuscitato".

Il riferimento alle "Porte dell'Ade" (il regno dei morti per i Greci) mi sembra significativo. Esso non vuol dire soltanto che il male non prevarrà sul bene. Lo si può leggere, anche, come un'allusione alla religione della violenza, che è sempre una religione dei morti e della morte. Pensiamo qui alle parole di Eraclito: "Dioniso e Hades sono lo stesso".

I bambini vedono la differenza tra le due religioni, perché la violenza fa loro paura, mentre Gesù non fa loro paura. I dottori sottili, invece, non vedono nulla. Confrontano dottamente i temi, e siccome ritrovano ovunque questi stessi

temi, anche se si credono strutturalisti non vedono la vera differenza strutturale. Non vedono la differenza tra il capro espiatorio dissimulato che è il Battista per coloro che dopo averlo ucciso sono pronti ad adorarlo, e il capro espiatorio rivelato e rivelatore che è il Gesù della passione.

Anche Pietro vede la differenza, il che non gli impedirà di ricadere più volte nel comportamento mimetico proprio di chiunque altro. La straordinaria solennità di Gesù in questo passo mostra che la differenza percepita da Pietro non sarà affatto percepita da tutti gli uomini. I Vangeli insistono, insomma, sul paradosso della fede nella resurrezione di Gesù che, per uno sguardo non informato dalla stessa fede, nasce in un contesto di estremo scetticismo verso fenomeni in apparenza molto simili.

NOTE AL CAPITOLO 11.

(1). "Des choses cachées...", cit., p.p. 438-53 [trad. it. cit., p.p. 500-17].

(2). "Ellicott's Bible Commentary", Grand Rapids, Michigan, 1971, p. 715.

(3). Si veda l'opera di Jean-Michel Oughourlian, "Un mime nommé désir".

IL RINNEGAMENTO DI PIETRO

Per descrivere l'effetto che la passione produrrà su di loro, Gesù cita ai suoi discepoli il profeta Zaccaria: «lo percuoterò il pastore e le pecore si disperderanno» (Zac., 13, 7; Marco, 14, 27). Subito dopo l'arresto, avviene lo sbandamento. L'unico a non fuggire è Pietro. Egli segue a distanza il corteo e finisce con l'introdursi nel cortile del sommo sacerdote, mentre Gesù viene brutalmente interrogato nello stesso palazzo. Pietro riesce a penetrare in quel cortile grazie alla raccomandazione di un frequentatore abituale del posto, «un altro discepolo» che si è unito a lui. L'«altro discepolo» non è nominato ma si tratta probabilmente dello stesso apostolo Giovanni.

Pietro, ci dice Marco, aveva seguito Gesù da lontano, «fino all'interno del palazzo del sommo sacerdote e se ne stava seduto insieme ai servi, scaldandosi al fuoco» (Marco, 14, 54). Niente di più naturale di questo fuoco in una notte di marzo a Gerusalemme. «I servi e le guardie avevano acceso un fuoco, perché faceva freddo e stavano lì a scaldarsi. Anche Pietro era lì con loro e si scaldava » (Giov., 18,18).

Pietro fa quello che fanno gli altri, per le stesse ragioni degli altri. Imita già gli altri, ma in questo non c'è niente di strano, a quanto sembra. Fa freddo e tutti i presenti si stringono intorno al fuoco. Pietro fa lo stesso, insieme con loro. Sembra davvero che non occorra aggiungere altro. I dettagli con creti, tuttavia, sono tanto più significativi quanto

più un testo ne è avaro. Tre evangelisti su quattro parlano di questo fuoco. Devono avere buone ragioni per farlo. E' nel testo di Marco, il più "primitivo", come viene sempre detto, che bisogna provare a scoprirle.

Mentre Pietro era giù nel cortile, giunse una delle serve del sommo sacerdote.

Vedendo Pietro che stava lì a scaldarsi, lo fissò e gli disse:

«'Anche tu eri con il Nazareno, con Gesù'. Ma egli negò: 'Non so, non capisco quello che vuoi dire'. Andò quindi fuori verso il vestibolo. La serva, avendolo visto, ricominciò a dire ai presenti: 'Ecco uno di quelli'. Ma egli negò di nuovo. Dopo un poco, a loro volta, i presenti dissero a Pietro: 'Tu sei certo uno di quelli; e d'altronde sei Galileo'. Allora egli cominciò a imprecare e a giurare: 'Non conosco l'uomo di cui parlate'. E, immediatamente, per la seconda volta, cantò un gallo. E Pietro si ricordò delle parole che Gesù gli aveva detto: 'Prima che il gallo canti due volte, tu mi rinnegherai tre volte'. E scoppiò in pianto» (Marco, 14, 66-72).

Si pensa subito che Pietro menta sfrontatamente, e il rinnegamento di Pietro deriverebbe da questa menzogna; ma niente è più raro della menzogna pura e semplice e qui, a pensarci bene, i suoi contorni non sono affatto chiari. Che cosa viene chiesto a Pietro, in sostanza? Gli viene chiesto di confessare che è con Gesù. Ora, dal momento dell'arresto, appena avvenuto, non c'è più nessuno intorno a Gesù, né discepoli né comunità. Né Pietro né altri, ormai, è veramente con Gesù. Come sappiamo tutti, i filosofi esistenziali hanno visto nell'"essere con" una modalità importante dell'essere. Martin Heidegger usa per essa il termine "Mitsein" che, letteralmente, si traduce "essere con".

L'arresto sembra distruggere ogni possibilità di futuro all'"essere con Ge sù" e Pietro ha perduto, a quanto sembra, persino il ricordo del suo essere passato.

Risponde un po' come in sogno, come un uomo che veramente non sa più che cosa gli stia succedendo: "Non so, non capisco quello che vuoi dire". Forse è vero, che non capisce. Si trova in uno stato di indigenza e di spossessione tale che è ridotto a una esistenza vegetativa, limitata ai riflessi elementari: fa freddo ed egli si gira verso il fuoco. Farsi largo con i gomiti per avvicinarsi al fuoco, tendere le mani verso il fuoco insieme con gli altri, significa agire come se fosse già uno di loro, come se fosse con loro. I gesti più semplici hanno una loro logica, che è sempre una socio-logica, una bio-logica, e tanto più imperiosa quanto più si pone molto al di sotto della coscienza.

Pietro aspira soltanto a scaldarsi con gli altri ma, privo com'è di "Mitsei n", a causa del crollo del suo universo, non può scaldarsi senza aspirare oscuramente all'essere che brilla lì, in quel fuoco, ed è proprio questo essere che indicano silenziosamente tutti gli occhi che lo guardano, tutte le mani che si protendono insieme verso il fuoco.

Un fuoco nella notte è molto di più di una fonte di calore e di luce. Appena si accende, ci si dispone in cerchio intorno a esso; gli esseri e le cose si riformano. Un attimo prima non c'era che un semplice raggruppamento, una specie di folla in cui ognuno era solo con se stesso ed ecco che ora vi è un accenno di comunità. Le mani e i volti si protendono verso la fiamma e in cambio ne sono rischiarati; è come la risposta benevola di un dio alla preghiera che gli viene rivolta. Per il fatto stesso di guardare tutti il fuoco, gli uomini non possono più evitare di guardarsi gli uni gli altri; e possono ora scambiare sguardi e parole; si stabilisce lo spazio per una comunione e per una comunicazione.

A causa di questo fuoco, sorgono nuove, vaghe possibilità di "Mitsein".

L'"essere con" si profila di nuovo per Pietro, ma in un altro luogo, con altri compagni.

Marco, Luca e Giovanni nominano il fuoco una seconda volta, nel momento in cui, in Marco e Luca, la serva interviene per la prima volta. Si direbbe che è la presenza di Pietro vicino a quel fuoco, piuttosto che la sua presenza nel cortile, a suscitare questo intervento: "Vedendo Pietro che stava a scaldarsi, la serva lo fissò e gli disse: «Anche tu eri con il Nazareno, con Gesù»".

Pietro si è probabilmente fatto largo tra gli altri, ed eccolo vicinissimo alla fiamma, in piena luce, dove tutti possono vederlo. Pietro, come sempre, ha agito troppo in fretta, si è spinto troppo in avanti. Il fuoco permette alla serva di riconoscerlo nell'oscurità; ma il punto importante non è questo. La serva probabilmente non capisce bene che cosa la scandalizzi nell'atteggiamento di Pietro, che cosa la spinga a rivolgersi a lui con insolenza, è comunque qualcosa che, nel vangelo di Marco, ha a che fare con il fuoco. Il compagno del Nazareno si comporta come se fosse a casa sua, come se avesse già un proprio posto intorno a quel fuoco. In assenza del fuoco, la serva non proverebbe quella sorta di indignazione che la spinge contro Pietro. Il fuoco è molto di più di un semplice scenario. L'"essere con" non può diventare universale senza perdere il proprio valore. Per questo poggia su esclusioni. La serva parla soltanto dell'"essere con Gesù", ma vi è un secondo "essere con" ed è l'essere intorno al fuoco, proprio quello che interessa la serva perché è il suo, lei intende chiaramente difendere la sua integrità; perciò rifiuta a Pietro il diritto di scaldarsi intorno a questo fuoco.

Giovanni fa della serva una portinaia, la guardiana del portone d'entrata. È lei che autorizza Pietro a penetrare nel

cortile grazie alla raccomandazione dell'altro discepolo, e fa veramente la parte d'una guardiana. In se stessa, l'idea è eccellente, ma porta l'evangelista a sostenere che Pietro viene riconosciuto subito, prima ancora che si avvicini al fuoco. Dunque non è più alla luce di quel fuoco che la serva riconosce l'intruso, non è più il carattere intimo e rituale della scena che suscita la sua indignazione. In Giovanni, d'altronde, non è il coro di tutti i servi a interpellare Pietro per la terza volta, ma un individuo presentato come parente di colui al quale Pietro aveva tagliato l'orecchio (in un vano sforzo di difendere con la violenza Gesù nel momento del suo arresto). Giovanni dà la preferenza all'interpretazione tradizionale che vede nel rinnegamento un solo motivo, la paura. Pur senza escludere del tutto la paura, ovviamente, non bisogna comunque lasciare ad essa un ruolo decisivo. A ben vedere, del resto, le quattro versioni, persino quella di Giovanni che dapprima sembrerebbe confermarla, si oppongono a questa lettura.

Se Pietro temesse veramente per la sua vita, come fa notare la maggior parte dei commentatori, non sarebbe mai entrato in questo cortile, soprattutto se fosse stato riconosciuto prima ancora di entrarvi. Si sarebbe sentito subito minacciato e sarebbe fuggito.

Al richiamo della serva, certo, la cerchia perde il suo carattere fraterno e Pietro vorrebbe sgusciare via senza essere visto. Ma c'è molta gente dietro di lui, è troppo vicino al centro e la serva non ha difficoltà a seguirlo con lo sguardo durante la sua ritirata verso il vestibolo. Una volta giunto lì, lui prende tempo, aspetta il seguito degli avvenimenti. La sua condotta non è quella di un uomo che ha paura. Pietro si allontana dalla luce e dal calore perché intuisce oscuramente ciò che preoccupa la serva, ma non va via. Proprio per questo la serva può tornare alla carica. Non cerca di terrorizzare

Pietro, ma di metterlo in imbarazzo per costringerlo a sloggiare.

Vedendo che Pietro non se ne va, la serva ci prende gusto ed enunciando una seconda volta il suo messaggio, proclama l'appartenenza di Pietro al gruppo dei discepoli: «Ecco uno di quelli! ». La prima volta si è rivolta direttamente a Pietro, pur indirizzandosi già a quelli del suo gruppo, a quelli che si scaldano intorno al fuoco, i membri della comunità minacciata dall'invasione di un estraneo. Voleva mobilitarli contro l'intruso. Questa volta si rivolge direttamente a loro e ottiene il risultato sperato; sarà l'intero gruppo a ripetere in coro a Pietro: "Sei uno di quelli!" Il tuo "essere con" non è qui, è con il Nazareno. Nello scambio che segue, è Pietro che alza il tono, è lui che comincia "a imprecare e a giurare". Se temesse per la sua vita, o persino per la sua libertà, parlerebbe a voce più bassa.

La superiorità di Marco, in questa scena, sta nel fatto che fa parlare due volte di seguito la stessa serva, invece di dare subito la parola ad altri personaggi.

La sua serva ha più spessore. Dà prova di iniziativa, è lei che scuote tutto il gruppo. Diremmo oggi che ha qualità di "leader". Ma come sempre bisogna diffidare dello psicologismo; non è la personalità della serva ciò che interessa Marco, ma il modo in cui lei fa scattare un meccanismo di gruppo, il modo in cui aziona il mimetismo collettivo.

Già la prima volta, come dicevo, cerca di risvegliare il gruppo intorpidito dall'ora tarda e dal calore del fuoco. Vuole che il suo esempio sia seguito e, siccome non lo è, è lei stessa che lo segue per prima. La sua lezione non ha avuto esito, ne dà una seconda che è inevitabilmente una ripetizione della prima. I capi sanno che bisogna trattare da bambini coloro che li seguono; bisogna sempre suscitare l'imitazione. Il secondo esempio rafforza l'effetto del primo e questa volta

funziona, tutti i presenti ripetono con bella sintonia: "Tu sei certo uno di quelli; e d'altronde sei Galileo".

Il mimetismo non è caratteristico soltanto di Marco, la scena del rinnegamento è completamente mimetica in tutti e quattro i Vangeli, ma in Marco la molla mimetica si evidenzia meglio, già in partenza, nella funzione del fuoco e in quella della serva. Marco è l'unico a costringere la serva ad agire per ben due volte per innescare la macchina mimetica. Essa si pone come modello e per renderlo più efficace lo imita per prima, mette in rilievo il proprio carattere di modello, precisa, mimeticamente, quello che si aspetta dai compagni.

Gli alunni ripetono ciò che dice la loro maestra. Le parole della serva vengono dunque ripetute alla lettera, ma viene aggiunto qualcosa che rivela mirabilmente ciò che si svolge sulla scena del rinnegamento: "e d'altronde sei Galileo".

Illuminato dapprima dal fuoco e rivelato dall'aspetto, Pietro è definitivamente riconosciuto per il suo linguaggio. Matteo mette i puntini sulle i come al solito, facendo dire ai persecutori di Pietro: "e d'altronde il tuo linguaggio ti tradisce". Tutti coloro che si scaldano intorno al fuoco con la coscienza a posto sono di Gerusalemme. Dunque essi "sono dei nostri". Pietro ha parlato solo due volte, e ogni volta per dire soltanto poche parole, ma questo basta perché i suoi interlocutori riconoscano infallibilmente in lui il forestiero, il provinciale sempre un po' disprezzabile, il Galileo. Chi parla con un altro accento, "non è mai uno dei nostri". Il linguaggio è il segnale più sicuro dell'"essere con". Proprio per questo Heidegger e quelli delle scuole affini danno grande importanza alla dimensione linguistica dell'essere. La specificità della lingua nazionale o regionale è fondamentale. Ovunque si ripete che l'essenziale, in un testo o anche in una lingua, ciò che dà ad esso il suo valore, è in traducibile. I Vangeli sono sentiti come inessenziali perché scritti in un

greco imbastardito, cosmopolita e privo di prestigio letterario. Sono inoltre perfettamente traducibili e si dimentica presto, leggendoli, in qua le lingua li si legga, per poco che la si conosca, sia essa l'originale greco, la vulgata latina, il francese, il tedesco, lo spagnolo, l'inglese, eccetera.

Quando si conoscono i Vangeli, la loro traduzione in una lingua sconosciuta è un eccellente mezzo per penetrare, a buon mercato, nell'intimità di quella lingua.

I Vangeli sono tutto per tutti quanti; non hanno accento perché hanno tutti i gli accenti.

Pietro è un adulto e il suo modo di parlare è fissato una volta per tutte. Non può cambiarlo. Non riesce a imitare perfettamente l'accento della capitale.

Avere il "Mitsein" voluto non significa semplicemente dire le stesse cose che dicono gli altri, ma dirle nello stesso modo. La minima sfumatura nell'intonazione può tradirvi. Il linguaggio è un'ancella traditrice o troppo fedele, che non smette di gridare l'identità reale di chiunque provi a nascondersela.

Tra Pietro e i suoi interlocutori scatta una rivalità mimetica nella quale è in gioco il "Mitsein" che danza tra le fiamme. Pietro cerca furiosamente di 'integrarsi', ossia di dimostrare l'eccellenza della sua imitazione, ma i suoi antagonisti si dirigono senza esitare verso l'aspetto più inimitabile del mimetismo culturale, il linguaggio, appunto, che appartiene alle regioni inconscie della psiche.

Più l'appartenenza è radicata, 'autentica', non sradicabile, più riposa su idiotismi che paiono profondi, ma che forse sono insignificanti, vere e proprie idiozie, non solo nel senso che la parola ha oggi ma anche nel senso del greco "idios", che significa «proprio». Più una cosa ci appartiene in proprio e più di fatto le apparteniamo; questo non vuol dire che essa sia particolarmente 'inesauribile'. Accanto al linguaggio vi è la

sessualità. Giovanni ci comunica che la serva è giovane, ed è forse un dettaglio significativo.

Siamo tutti dei posseduti, sia dal linguaggio sia dal sesso. Certamente, ma perché dirlo sempre con il tono del posseduto? Potremmo fare di meglio.

Pietro vede ormai chiaramente che non inganna nessuno e se si accanisce a rinnegare il suo maestro, non è più per convincere, bensì per tranciare i legami che lo univano a Gesù e nello stesso tempo stringerne altri con quelli che lo circondano: "Pietro cominciò a imprecare e a giurare: «Non conosco l'uomo di cui parlate»".

Si tratta di un legame propriamente religioso, da "religare", legare, ed è per questo che Pietro ricorre alle "imprecazioni" - come Erode con la sua offerta esorbitante a Salomè. La violenza e i moti di collera non prendono di mira gli interlocutori di Pietro, ma Gesù stesso. Pietro fa di Gesù la sua vittima per non essere più una specie di vittima subalterna in cui è trasformato prima dalla serva e poi dall'intero gruppo. Ciò che costoro fanno a Pietro, Pietro vorrebbe farlo a loro. Ma non può: non è abbastanza forte per vincere con la vendetta.

Cerca dunque di conciliarsi i suoi nemici facendo lega con loro contro Gesù, trattando Gesù, secondo la loro intenzione e davanti a loro, esattamente come loro stessi lo trattano. Agli occhi di questi servi leali, Gesù non può essere che un delinquente, se si è creduto opportuno arrestarlo, se lo si interroga con brutalità. Il miglior modo di farsi degli amici, in un universo ostile, è sposare le inimicizie, adottare i nemici degli altri. Ciò che diciamo a questi altri, in quei casi, non varia mai molto, e il senso delle nostre parole è sempre questo; «Siamo tutti della stessa famiglia, di un solo e identico gruppo perché abbiamo lo stesso capro espiatorio».

All'origine del rinnegamento c'è forse una certa paura, ma c'è soprattutto la vergogna. Come l'arroganza di Pietro poco fa, la vergogna è un sentimento mimetico, è senz'altro il sentimento mimetico per eccellenza. Per provarlo, bisogna che io mi guardi con gli stessi occhi di chi mi fa vergogna. Bisogna dunque immaginare intensamente, il che equivale a imitare servilmente.

Immaginare, imitare, in verità questi due termini sono la stessa cosa. Pietro ha vergogna di quel Gesù che tutti disprezzano, vergogna del modello che si è dato, vergogna, di conseguenza, di ciò che lui stesso è.

Il desiderio di essere accettato aumenta in proporzione agli ostacoli che gli vengono frapposti. Pietro è dunque pronto a pagare a caro prezzo l'ammissione che la serva e i suoi amici gli rifiutano, ma l'intensità del suo desiderio è del tutto circoscritta e temporanea, suscitata dall'accanimento del gioco. E' questa una delle piccole vigliaccherie nelle quali tutti cadono e che, dopo, nessuno si ricorda di avere commesso. Che Pietro tradisca il suo maestro, in modo così meschino, non dovrebbe dunque sorprenderci; lo facciamo tutti. Ci è che sorprende, invece, è la struttura persecutoria e sacrificale che ritroviamo intatta nella scena del rinnegamento, ritrascritta tutta quanta, e altrettanto fedelmente, come nell'episodio dell'assassinio di Giovanni Battista o nel racconto della passione.

E' alla luce di questa identità strutturale, penso, che bisogna interpretare certe parole di Matteo; il loro significato legale è solo un'apparenza. Ciò che Gesù comunica realmente agli uomini è l'equivalenza strutturale di tutti i comportamenti persecutori:

«Avete appreso che è stato detto agli antichi: "Non uccidere"; e chi avrà ucciso ne risponderà a un tribunale.

Ebbene, io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello ne risponderà a un tribunale; ma chi dice a suo fratello:

'Raqā!', ne risponderà al Sinedrio, e chi gli dice: 'Rinnegato!', ne risponderà nel fuoco della Geenna» (Matteo, 5, 21-22).

Per non farsi crocifiggere, il modo migliore è, in ultima analisi, di fare come tutti gli altri e partecipare alla crocifissione. Il rinnegamento è dunque un episodio della passione, una specie di risucchio, un breve vortice nella vortice corrente del mimetismo vittimario che spinge tutti verso il Golgota.

La temibile potenza del testo viene subito verificata dal fatto che non si può misconoscerne il vero significato senza subirne il contraccolpo, senza riprodurre la struttura del rinnegamento stesso. Il più delle volte ci si sfocia in una «psicologia del principe degli Apostoli». Fare la psicologia di qualcuno è sempre, in qualche modo, fare il suo processo. Quello di Pietro finisce con un'assoluzione velata da un certo biasimo. Benché non del tutto cattivo, Pietro non è neppure del tutto buono. Non si può contare su di lui. È un tipo mutevole, impulsivo, con un carattere un po' debole. Assomiglia a Pilato, insomma, e Pilato assomiglia discretamente a Erode, il quale assomiglia a chiunque. Niente di più monotono, in ultima analisi, niente di più semplicistico di questa psicologia mimetica dei Vangeli. Forse non è nemmeno una psicologia.

Vista da lontano, è simile all'infinita varietà delle persone, tanto divertente, avvincente, ricca; vista da vicino, è sempre fatta degli stessi elementi, come la nostra personale esistenza, che a dire il vero non ci diverte molto.

Insomma, intorno al fuoco, risorge la religione di sempre, inevitabilmente accompagnata da sacrifici, quella che difende l'integrità del linguaggio e dei Libri, la purezza del culto

familiare. Pietro è attratto da tutto questo ed è una cosa 'naturale': anche noi ne siamo attratti se rimproveriamo al dio biblico di volercene privare. Per pura cattiveria, diciamo. Bisogna essere davvero cattivi per rivelare la dimensione persecutoria di questa religione immemoriale che ci tiene ancora avvinti con vincoli indicibili. E' vero: il Vangelo non è affatto tenero verso i turpi persecutori, quali noi tutti restiamo. Mette a nudo fin nei nostri più banali comportamenti, oggi stesso, intorno al fuoco, il gesto antico dei sacrificatori aztechi e dei cacciatori di streghe che precipitavano le loro vittime nelle fiamme.

Come tutti i transfughi, Pietro dimostra la sincerità della sua conversione accanendosi sui suoi amici di una volta. Se vediamo le implicazioni morali del rinnegamento, bisogna anche vederne la dimensione antropologica. Con le sue bestemmie e imprecazioni, Pietro suggerisce a quelli che lo circondano di formare insieme a lui una congiura. Qualsiasi gruppo di uomini legati da un giuramento forma una "congiura", ma questo termine viene usato preferibilmente quando, all'unanimità, il gruppo si dà come scopo la morte o la scomparsa di un individuo importante. E lo si applica anche ai riti di espulsione demoniaca, alle pratiche magiche destinate a combattere la magia.

In numerosi riti di iniziazione, la prova consiste in un atto di violenza: l'uccisione di un animale, a volte anche quella di un uomo sentito come avversario del gruppo nel suo insieme. Per conquistare l'appartenenza, bisogna trasformare questo avversario in vittima. Pietro ricorre ai giuramenti, ossia a formule religiose, per dare forza iniziatica al suo rinnegamento di fronte ai persecutori.

Per interpretare in maniera corretta il rinnegamento, inoltre, bisogna tener conto di tutto ciò che lo precede nei Vangeli sinottici e in particolare delle due scene che più

direttamente lo preparano e lo annunciano. Sono i due principali annunci della passione fatti dallo stesso Gesù. La prima volta, Pietro non vuole sentire niente: «Dio te ne scampi, Signore! No, questo non ti accadrà mai!». Questa reazione corrisponde all'atteggiamento di tutti i discepoli. All'inizio, come è inevitabile, l'ideologia del successo domina questo piccolo mondo. Ci si contende i posti migliori nel regno di Dio. Ci si sente "mobilitati" per la buona causa. Tutta la comunità è travagliata dal desiderio mimetico e, di conseguenza, incapace di vedere la vera natura della rivelazione. In Gesù vede soprattutto il taumaturgo, il trascinatore di folle, il capo politico.

La fede dei discepoli resta impregnata di messianesimo trionfante. Non per questo è meno reale. Pietro lo ha ben mostrato, ma una parte di lui misura ancora l'avventura che sta vivendo col metro del buon esito mondano. Che senso può avere un impegno che va soltanto verso la sconfitta, la sofferenza e la morte?

In quell'occasione, Pietro viene severamente redarguito: "Indietreggia, Satana! tu mi scandalizzi" [mi sei di ostacolo] (Matteo, 16, 23). Quando gli si fa osservare che si sbaglia, Pietro cambia subito direzione e si mette a correre nell'altro senso alla stessa velocità di prima. Al secondo annuncio della passione, soltanto poche ore prima dell'arresto, Pietro reagisce in modo completamente diverso dalla prima volta. Gesù disse loro: "Voi tutti vi scandalizzerete per causa mia, questa notte stessa".

«E Pietro prese la parola e gli disse: 'Anche se tutti si scandalizzassero di te, io non mi scandalizzerò mai'. Gli disse Gesù: 'In verità ti dico: questa notte stessa, prima che il gallo canti, mi rinnegherai tre volte'. Pietro gli rispose: 'Anche se dovessi morire con te, no, non ti rinnegherò'. Lo stesso dissero tutti i discepoli» (Matteo, 26, 33-35).

L'apparente fermezza di Pietro è tutt'uno con l'intensità del suo mimetismo. Il 'discorso' si è capovolto dopo il primo annuncio, ma il fondo non è cambiato, e la stessa cosa avviene in tutti i discepoli, che ripetono sempre quello che dice Pietro perché sono tutti mimetici come lui. Imitano Gesù per il tramite di Pietro.

Gesù vede che questo zelo è gravido del futuro abbandono. Dopo il suo arresto, lo sa bene, il suo prestigio mondano crollerà, ed egli non potrà più offrire ai suoi discepoli il tipo di modello offerto fino a quel momento. Tutte le sollecitazioni mimetiche verranno da individui e da gruppi ostili alla sua persona e al suo messaggio. I discepoli, e soprattutto Pietro, sono troppo influenzabili per non essere nuovamente influenzati. Il testo evangelico ce lo ha ben mostrato nei passi che ho appena commentato. Il fatto che il modello sia lo stesso Gesù non significa nulla, finché esso viene imitato secondo i modi dell'avidità di conquista, sempre identica fondamentalmente all'alienazione del desiderio.

Il primo voltafaccia di Pietro non ha niente di condannabile in sé, naturalmente, ma non è privo di desiderio mimetico, cosa di cui Gesù si accorge.

Vi legge l'annuncio di un nuovo voltafaccia, che assumerà inevitabilmente la forma di un rinnegamento, vista la catastrofe che si prepara. Il rinnegamento è dunque razionalmente prevedibile. E Gesù, prevedendolo, non fa che trarre per il futuro più vicino le conseguenze di ciò che ha già osservato. Gesù fa insomma la stessa analisi che facciamo noi: confronta le successive reazioni di Pietro all'annuncio della passione per dedurre la probabilità del tradimento. La prova che le cose stanno così è che la profezia del rinnegamento costituisce una risposta diretta alla seconda esibizione mimetica di Pietro, e il lettore, per formare il proprio giudizio, dispone degli stessi dati di Gesù. Se si capi

sce il desiderio mimetico, non si può non giungere alle stesse conclusioni. Si è dunque portati a pensare che il personaggio chiamato Gesù capisca questo desiderio o così come lo capiamo noi. E' questa comprensione a rivelare la razionalità del legame tra tutti gli elementi della sequenza formata dai due annunci della passione, la profezia del rinnegamento e il rinnegamento stesso.

Si tratta proprio del desiderio mimetico, nella prospettiva di Gesù, giacché Gesù ricorre ogni volta al termine che indica questo desiderio, lo "scandalo", per descrivere le reazioni di Pietro, compreso il rinnegamento: "Voi tutti vi scandalizzerete per causa mia, questa notte stessa". E quanto più vittime dello scandalo siete già, tanto più sicuramente vi scandalizzerete. La vostra stessa certezza di non esserlo, la vostra illusione di invulnerabilità parla chiaramente della vostra condizione reale e dell'avvenire che si prepara. Il mito della differenza individuale che Pietro difende dicendo "io" è anch'esso mimetico. Pietro si sente il più autentico di tutti i discepoli, il più capace di essere il vero emulo di Gesù, unico vero proprietario del suo modello ontologico.

Rivaleggiando sotto i suoi occhi in false espressioni di affetto, le cattive gemelle del re Lear convincono il padre di amarlo appassionatamente. L'infelice s'illude che è il puro affetto a nutrire la loro rivalità, mentre è il contrario. E' la pura rivalità a suscitare una parvenza di affetto. Gesù non cade mai nel cinismo, ma neppure soccombe di fronte a questo genere di illusioni. Senza confondere Pietro con una gemella di Lear, si deve riconoscere in lui la marionetta di un desiderio analogo, dal quale egli non sa di essere posseduto proprio poiché lo è; solo più tardi egli intravede la verità, quando, dopo il rinnegamento, scoppia a piangere al pensiero del suo maestro e della sua predizione.

In questa scena mirabile dove Pietro e i discepoli danno prova di un falso ardore per la passione, i Vangeli ci propongono una satira "ante litteram" di un certo fervore religioso che, dobbiamo riconoscerlo, è specificamente 'cristiano'. I discepoli inventano un nuovo linguaggio religioso, il linguaggio della passione. Rinunciano all'ideologia della felicità e del successo, ma trasformano la sofferenza e l'insuccesso in un'ideologia molto simile, in una nuova macchina mimetica e sociale che funziona esattamente nello stesso modo del trionfalismo precedente.

Tutti i tipi di adesione che gli uomini in gruppo possono dare a una impresa qualsiasi sono dichiarati indegni di Gesù. E sono proprio gli atteggiamenti che vediamo succedersi circolarmente, interminabilmente, lungo tutto il cristianesimo storico, e in particolare nella nostra epoca. I discepoli seconda maniera ricordano l'antitronfalismo trionfante di certi ambienti cristiani attuali, il loro anticlericalismo sempre clericale. Il fatto che questo genere di atteggiamenti sia già stigmatizzato nei Vangeli dimostra che nessuno può ridurre la più alta ispirazione cristiana ai propri sottoprodotti psicologici e sociologici.

L'unico miracolo nell'annuncio del rinnegamento è questa scienza del desiderio che si manifesta nelle parole di Gesù. Ed è l'incapacità degli evangelisti di comprendere fino in fondo questa scienza, temo, ciò che li ha portati a farne un miracolo in senso stretto.

"Questa notte stessa, prima che il gallo canti due volte, mi rinnegherai tre volte". Una precisione tanto miracolosa nell'annuncio profetico getta nell'ombra la razionalità superiore che l'analisi dei testi permette di trarre. Bisogna forse concludere che questa razionalità in verità non c'è, e che l'ho semplicemente sognata? Non credo, i dati che la suggeriscono sono troppo numerosi e il loro accordo è troppo

perfetto. Le convergenze tra la sostanza delle parti narrative e la teoria dello "skandalon", ossia la teoria del desiderio mimetico, non possono essere fortuite. Bisogna dunque chiedersi se gli autori dei Vangeli colgano veramente, fino in fondo, i meccanismi di questo desiderio che "tuttavia i loro testi rivelano".

L'importanza straordinaria attribuita al gallo, dapprima dagli evangelisti stessi e, in seguito, da tutta la posterità, fa pensare a una comprensione insufficiente. E' questa relativa incomprensione, credo, che trasforma il gallo in una specie di animale feticcio intorno al quale si cristallizza una specie di 'miracolo'.

Nella Gerusalemme dell'epoca, il primo e il secondo canto del gallo, ci dicono gli esperti, indicavano semplicemente alcune ore della notte. All'origine, dunque, il riferimento al gallo non aveva forse niente a che vedere con l'animale reale che i Vangeli fanno cantare. Nella sua traduzione latina, Girolamo fa addirittura cantare quel gallo una volta in più rispetto all'originale greco. Uno dei due canti previsti dal programma non è stato menzionato, e il traduttore, di propria iniziativa, corregge un'omissione che gli sembra inammissibile, scandalosa.

Gli altri tre evangelisti sospettano, credo, che Marco dia al gallo un'importanza eccessiva. Per rimettere questo gallo al suo posto, lo fanno cantare una volta sola, ma non osano sopprimerlo. Perfino Giovanni finisce col parlarne, benché abbia eliminato l'intero annuncio del rinnegamento, senza il quale il gallo non ha più alcuna ragione di essere.

Non è necessario considerare miracolosa una predizione che si spiega in modo perfettamente ragionevole, a meno che, naturalmente, non si sia riusciti a cogliere appieno le ragioni sempre mimetiche del rinnegamento e dei suoi antecedenti nel comportamento di Pietro.

Per quale motivo un autore dovrebbe trasformare in miracolo una previsione che si spiega in modo razionale? Probabilmente perché egli stesso non afferra o afferra male questa razionalità. E' quel che avviene, credo, nel racconto del rinnegamento. Lo scrittore vede chiaramente che, al di là delle discontinuità apparenti del comportamento di Pietro, esiste una continuità, ma non sa quale.

Vede l'importanza della nozione di scandalo, ma, poiché non ne padroneggia l'applicazione, si accontenta di ripetere parola per parola ciò che ha sentito in proposito da Gesù stesso o da un primo intermediario. Inoltre, non capisce la funzione del gallo nella vicenda. La cosa è meno grave, ma le due incomprendimenti tendono naturalmente ad attrarsi e a combinarsi, per sfociare poi nel miracoloso del gallo. Le due opacità si corrispondono e si riflettono, cosicché ciascuna, in fin dei conti, sembra spiegare la presenza dell'altra, ma in modo necessariamente sovranaturale. Così, il gallo, inspiegabile ma tangibile, polarizza l'inspiegato diffuso in tutta la scena. In ogni sapere che sfugge e alla loro comprensione, gli uomini tendono a vedere in qualche modo un miracolo, e basta un particolare apparentemente misterioso, ma molto concreto, perché si realizzi una cristallizzazione mitologica. Ecco che il gallo diventa un feticcio.

La mia analisi è necessariamente speculativa. Ma nei Vangeli vi sono alcune indicazioni che la incoraggiano. Gesù si mostra critico verso il gusto ecclesiastico per i miracoli dimostrato dai discepoli e verso la loro incapacità di comprendere l'insegnamento che viene loro impartito. Sono due difetti abbastanza gravi, o meglio, sono le due facce di un unico difetto, che bisogna postulare se si vuole comprendere l'inserimento di una specie di miracolo in una scena che non ne ha affatto bisogno. La presenza superflua di questo

miracolo n uoce alla scena del rinnegamento perché oscura la meravigliosa comprensione dei comportamenti umani che scaturisce dal testo. Il miracolo favorisce la pigrizia intellettuale, e persino spirituale, sia nei credenti sia nei miscredenti.

Il testo dei Vangeli è stato elaborato nell'ambiente dei primi discepoli. Benché rettificata dall'esperienza della Pentecoste, la testimonianza della prima generazione di cristiani, e della seconda anche, ha potuto risentire di certe deficienze, segnalate del resto dallo stesso Gesù. Non è certo per umiliare i discepoli della prima ora o per sminuirli agli occhi della posterità, che i testi sottolineano persino nei migliori l'inintelligenza della rivelazione; se lo fanno è, piuttosto, per suggerire la distanza che separa Gesù e il suo spirito da coloro che ricevettero per primi il suo messaggio e ce lo hanno trasmesso. E' un'indicazione, questa, che a parer mio non va trascurata, quando ci mettiamo a interpretare i Vangeli, duemila anni più tardi, in un mondo che non possiede certo maggiore intelligenza naturale rispetto all'epoca di Gesù, ma che nondimeno è in grado, per la prima volta, di intendere certi aspetti della sua dottrina perché ne è stato lentamente permeato nel corso dei secoli. Questi aspetti non sono necessariamente quelli che ci vengono in mente quando pensiamo al «cristianesimo» o anche ai «Vangeli», ma è necessario ricordarli se vogliamo capire meglio certi passi, come appunto la scena del rinnegamento.

Se ho ragione, se gli evangelisti non capiscono molto bene la razionalità del rinnegamento e della predizione che ne avrebbe fatto Gesù, allora il nostro testo è prodigioso poiché riporta simultaneamente il miracolo imposto alla scena da redattori che non ne capiscono del tutto la logica e i dati che ci permeano oggi di individuare questa logica. I Vangeli ci mettono fra le mani, insomma, tutti i documenti di un

dossier che non sono completamente in grado di interpretare, giacché sostituiscono un'interpretazione irrazionale all'interpretazione razionale che noi, partendo dagli stessi dati, riusciamo a mettere in evidenza. Non possiamo dire niente su Gesù che non provenga dai Vangeli, questo non lo dimentico mai.

Il nostro testo introduce una spiegazione miracolosa in una scena che è più facile interpretare senza l'aiuto di questo miracolo. Bisogna dunque che, a dispetto della loro incapacità di capire tutto, i redattori dei Vangeli abbiano messo insieme e ritrascritto i documenti del dossier con un'esattezza notevole.

Se ho ragione, le loro deficienze in alcuni punti sono compensate da una straordinaria fedeltà in tutti gli altri punti.

Di primo acchito, questa combinazione di qualità e difetti sembra difficile da conciliare, ma basta rifletterci su e ci si accorge che essa è assolutamente verosimile, e persino probabile, considerando che l'elaborazione dei Vangeli è avvenuta proprio sotto l'influenza di questo mimetismo, sempre rimproverato da Gesù ai suoi primi discepoli che con il loro comportamento ne rivelano la presenza, ed è normale che pur con la miglior volontà del mondo essi non ne afferrino fino in fondo il funzionamento, giacché non sono riusciti a sbarazzarsene completamente.

La cristallizzazione mitica intorno al gallo nascerebbe, se la mia lettura è esatta, da un fenomeno di esasperazione mimetica analogo a quelli di cui i Vangeli stessi ci danno altri esempi. Nell'assassinio di Giovanni Battista, ad esempio, il motivo della testa sul vassoio viene da un'imitazione troppo letterale. Per essere veramente fedele, il passaggio da un individuo a un altro, la traduzione da una lingua a un'altra, esige una certa distanza. Il copista troppo vicino al suo modello perché troppo assorbito da esso ne riproduce tutti i

dettagli con una mirabile precisione, ma di tanto in tanto è soggetto a cedimenti propriamente mitologici. E' da un'attenzione mimetica onnipotente, e da un'estrema concentrazione sulla vittima-modello, che deriva la sacralizzazione primitiva, la divinizzazione del capro espiatorio la cui innocenza non è stata riconosciuta.

Le qualità e i difetti della testimonianza evangelica si ritrovano in una forma particolarmente netta e contrastata quando si parla della nozione chiave per la lettura mimetica: lo scandalo.

Gli usi più interessanti di "skandalon" e di "skandalizein" sono tutti attribuiti a Gesù e si presentano sotto forma di frammenti distribuiti in modo un po' arbitrario. Certe frasi importanti non si succedono sempre logicamente, e il loro ordine differisce frequentemente da un Vangelo all'altro. Quest'ordine, come hanno dimostrato gli esperti, può essere determinato dalla presenza in una frase di una semplice parola che trascina con sé un'altra frase, unicamente perché vi appare la stessa parola. Si può pensare a qualcosa di simile alla recitazione di frasi imparate a memoria e legate fra loro con mezzi mnemotecnici.

Di conseguenza, per riconoscere il valore esplicativo dello scandalo, bisogna riorganizzare tutte queste frasi, metterle insieme correttamente come i pezzi di quel puzzle che è la teoria mimetica stessa. Ho cercato di darne una dimostrazione in "Des choses cachées depuis la fondation du monde".

Abbiamo dunque a che fare con un insieme di una coerenza straordinaria, ma mai capita dagli esegeti perché gli elementi che lo compongono sono ingarbugliati e, a volte, persino un po' deformati per l'insufficiente padronanza degli autori.

Quando sono lasciati in balia di se stessi, questi autori ci dicono vagamente che Gesù "sa ciò che è nell'uomo", ma chiariscono male questo sapere. Tutti i dati sono nelle loro mani ma un po' disorganizzati e contaminati dai miracoli poiché essi li dominano soltanto in parte.

Esiste una dimensione irriducibilmente sovranaturale dei Vangeli e io non cerco di negarla né di eroderla. In nome di questa dimensione sovranaturale non bisogna tuttavia rifiutare le forme di comprensione ormai a nostra disposizione ed esse, se sono veramente tali, non possono che diminuire la parte del miracoloso. Per definizione, il miracoloso è l'inintelligibile; non è dunque il vero lavoro dello spirito in senso evangelico. Assistiamo a un miracolo più grande del miracolo in senso stretto, quando diventa intelligibile ciò che non lo era, quando l'opacità mitologica diventa trasparente.

Di fronte al testo evangelico, tutti i fanatismi del pro e del contro vogliono vedere soltanto il miracolo, e condannano senza appello anche gli sforzi più legittimi per mostrare che il suo ruolo può essere esagerato. Il sospetto, in questo caso, non ha niente di antievangelico: i Vangeli stessi ci mettono in guardia contro l'abuso del miracoloso.

La razionalità che ho evidenziata - il mimetismo dei rapporti umani - è troppo sistematica per quanto riguarda il suo principio, troppo complessa nei suoi effetti e troppo visibilmente presente, sia nei passi 'teorici' sullo scandalo sia nei racconti interamente dominati da questo, per trovarsi lì casualmente.

Eppure questa razionalità non è completamente pensata, dunque certamente non costruita dalle persone che l'hanno messa nel testo. Se la comprendessero del tutto, non frapporrebbero tra i loro lettori e le scene che abbiamo

appena letto lo schermo un po' grossolano del gallo miracoloso.

In queste condizioni, non si può credere che i Vangeli siano il prodotto di un'elaborazione unicamente interna all'ambiente effervescente dei primi cristiani. All'origine del testo ci deve essere realmente qualcuno esterno al gruppo, un'intelligenza superiore che domina i discepoli e che ispira i loro scritti. Sono le tracce di questa intelligenza che noi incontriamo, e non le riflessioni dei discepoli, quando riusciamo a ricostituire la teoria mimetica in una sorta di andirivieni tra le parti narrative e i passi teorici, cioè le parole attribuite allo stesso Gesù.

Tra noi e colui che essi chiamano Gesù, gli evangelisti sono degli intermediari obbligati. Ma, nell'esempio del rinnegamento di Pietro e in tutti i suoi antecedenti, le loro deficienze stesse si trasformano in qualcosa di positivo.

Esse accrescono la credibilità e la potenza della testimonianza. L'incapacità degli evangelisti di comprendere alcune cose, sommata alla loro estrema esattezza nella maggior parte dei casi, ne fa degli intermediari in qualche modo passivi. Superata questa loro incomprendimento relativa, non possiamo non pensare di entrare in contatto diretto con un potere di comprensione superiore al loro.

Abbiamo dunque l'impressione di una comunicazione senza intermediari. Non è a un'intelligenza intrinsecamente superiore che dobbiamo questo privilegio, ma a duemila anni di una storia lentamente modellata dai Vangeli stessi.

Questa storia non ha affatto bisogno di svolgersi in conformità con i principi di condotta enunciati da Gesù; non è necessario che essa si trasformi in utopia per renderci accessibili alcuni aspetti del testo evangelico che erano inaccessibili ai primi discepoli; basta che sia caratterizzata da una presa di coscienza lenta ma continua della

rappresentazione persecutoria che, di fatto, non smette mai di approfondirsi senza per altro impedirci, ahimè, di praticare noi stessi la persecuzione.

In questi passi che si illuminano di colpo, il testo evangelico ci appare come una parola d'ordine che ci sia giunta per il tramite di persone non partecipi del segreto, e noi, i destinatari, l'accogliamo con tanto maggior gratitudine in quanto l'ignoranza dei messaggeri ci garantisce l'autenticità del messaggio: abbiamo dunque la gioiosa certezza che niente di essenziale può essere stato falsificato. Ma questa mia immagine non è buona: infatti, perché un segno qualsiasi si trasformi in parola d'ordine, basta modificarne il senso per decisione convenzionale; invece, qui, è tutto un insieme di segni finora inerti e offuscati che tutto a un tratto divampano e brillano di intelligenza senza alcuna convenzione preliminare. E' una festa di luce che si accende intorno a noi per celebrare la resurrezione di un significato di cui ignoravamo persino che fosse morto.

I DEMONI DI GERASA

I Vangeli ci mostrano una grande varietà di rapporti umani che a prima vista ci appaiono incomprensibili ed essenzialmente irrazionali, ma che, in ultima analisi, possono e devono essere tutti ricondotti all'unità di un solo e identico fattore, il mimetismo, fonte primaria di ciò che lacera gli uomini, dei loro desideri, delle loro rivalità, dei loro malintesi tragici e grotteschi, di conseguenza fonte di ogni disordine, ma anche di ogni ordine grazie all'intermediazione dei capri espiatori, vittime spontaneamente riconciliatrici perché uniscono contro se stesse, in un parossismo finale sempre mimetico ma unanime, coloro che gli effetti mimetici precedenti e meno estremi avevano spinto gli uni contro gli altri.

E' lo stesso gioco, ovviamente, che sottende tutte le genealogie mitologiche e religiose del pianeta, un gioco che le altre religioni, come abbiamo visto, riescono a dissimularsi e a dissimularci, sopprimendo o camuffando gli assassinii collettivi, attenuando e cancellando gli stereotipi persecutori in mille modi, mentre i Vangeli, al contrario, lo evidenziano con un rigore e una forza che non hanno equivalenti.

Lo abbiamo appena constatato leggendo il rinnegamento di Pietro e l'assassinio di Giovanni Battista, ma soprattutto rileggendo la passione stessa di Cristo, vero cuore e centro di tutta questa rivelazione, di cui mette in evidenza le linee di

forza con un'insistenza che ho definito didattica, volta com'è a mettere bene in testa a popolazioni imprigionate da sempre nella rappresentazione mitologica e persecutoria le poche verità decisive che dovrebbero liberarle, impedendo loro di sacralizzare le proprie vittime.

In tutte queste scene, i Vangeli rendono manifesta una genesi religiosa che, per produrre il mitologico e il rituale, deve restare dissimulata. Questa genesi poggia essenzialmente su una credenza unanime, che i Vangeli infirmano per sempre: la credenza nella colpevolezza della loro vittima. Non c'è paragon e tra ciò che avviene nei Vangeli e ciò che avviene nelle mitologie, anche e soprattutto nelle mitologie evolute. Le religioni più recenti attenuano, minimizzano, addolciscono fino a eliminare del tutto le colpevolezze sacre e qualsiasi violenza, ma si tratta di dissimulazioni supplementari, che neanche scalfiscono il sistema della rappresentazione persecutoria. Al contrario, nell'universo evangelico, è proprio questo sistema che crolla; qui non si tratta più di addolcimento e di sublimazione ma di un ritorno alla verità grazie a un processo che la nostra incomprendenza considera primitivo, proprio perché deve riprodurre ancora una volta l'origine violenta, per renderla però, questa volta, manifesta e dunque inoperante.

I testi che abbiamo appena letto sono tutti esempi di questo processo. Essi corrispondono perfettamente al modo in cui lo stesso Gesù e, dietro di lui, il Paolo di tutte le epistole definiscono l'azione disgregante della crocifissione sulle potenze di questo mondo. La passione rende visibile ciò che deve rimanere invisibile affinché le suddette potenze si mantengano: il meccanismo del capro espiatorio.

Nel rivelare questo meccanismo, e tutto il mimetismo che lo circonda, i Vangeli costruiscono la sola macchina testuale che possa porre fine all'imprigionamento dell'umanità nei

sistemi di rappresentazione mitologica, fondati sulla falsa trascendenza di una vittima sacralizzata in quanto unanimemente considerata colpevole.

Questa trascendenza è nominata direttamente nei Vangeli e nel Nuovo Testamento.

Essa ha anzi molti nomi, ma quello principale è Satana, che non sarebbe stato concepito simultaneamente come "omicida fin dall'inizio, padre della menzogna e principe di questo mondo", se egli non coincidesse con la falsa trascendenza della violenza. Non è nemmeno un caso se, fra tutti i difetti di Satana, l'invidia e la gelosia sono quelli più evidenti. Si potrebbe dire che Satana incarna il desiderio mimetico, se questo desiderio non fosse, per eccellenza, disincarnazione. E' lui che svuota del loro contenuto tutti gli esseri, tutte le cose e tutti i testi.

Quando la falsa trascendenza è considerata nella sua unità fondamentale, i Vangeli parlano di diavolo o di Satana, quando invece è considerata nella sua molteplicità si parla soprattutto di demoni e di forze demoniache. La parola demone può essere benissimo usata come sinonimo di Satana, ma essa si applica soprattutto a forme inferiori della «potenza di questo mondo», a manifestazioni degradate, diremmo psicopatologiche. Per il solo fatto che appaia multipla e che si frammenti, la trascendenza perde la sua forza e tende a ricadere nel puro disordine mimetico. A differenza di Satana dunque, sentito simultaneamente come principio di ordine e principio di disordine, le forze demoniache sono invocate nei casi in cui il disordine predomina.

I Vangeli conferiscono volentieri alle «potenze» i nomi che provengono dalla tradizione religiosa e dalle credenze magiche, continuando, a quanto sembra, a vedere in esse entità spirituali autonome, dotate di una personalità

individuale. In ogni pagina, o quasi, dei Vangeli troviamo demoni che parlano, interpellano Gesù, lo supplicano di lasciarli in pace. Nella grande scena della tentazione nel deserto, che compare nei tre vangeli sinottici, Satana "in persona" interviene per sedurre il Figlio di Dio con promesse fallaci e per distoglierlo dalla sua missione.

Non bisogna concluderne che, lungi dal distruggere, come io affermo, le superstizioni magiche e tutte le credenze religiose volgari, i Vangeli rilancino questo tipo di credenze in una forma particolarmente perniciosa. Dopotutto, fu proprio sulla demonologia e sul satanismo evangelici che si fondarono i cacciatori di streghe della fine del Medioevo, per giustificare la loro attività.

Per molta gente, soprattutto nella nostra epoca, il brulichio demoniaco «oscura l'aspetto luminoso dei Vangeli», e le guarigioni miracolose di Gesù mal si distinguono dagli esorcismi tradizionali delle società primitive. Nessuna scena di miracolo appare nei miei commenti fino ad ora. Alcuni critici lo hanno notato e si sono chiesti, come è naturale, se io non eviti un confronto che forse non tornerebbe a vantaggio della mia tesi. Secondo loro, io sceglierei i miei testi con la massima cura, trascurando tutti gli altri; così facendo riuscirei a dare una falsa verosimiglianza a prospettive troppo contrarie al buon senso per meritare di essere prese sul serio. Eccomi dunque con le spalle al muro.

Per dare alla prova un carattere decisivo, farò di nuovo appello a Marco, perché dei quattro evangelisti è il più ghiotto di miracoli, quello che dà loro più spazio e che li presenta nel modo più contrario alla sensibilità moderna. Di tutte le guarigioni miracolose di Marco la più spettacolare, forse, è l'epi sodio dei demoni di Gerasa. Il testo è abbastanza lungo e ricco di particolari concreti da offrire al commentatore un'occasione che con passi più brevi verrebbe a mancargli.

Anche i critici più severi dovrebbero approvare questa scelta. L'episodio di Gerasa è uno di quei testi ai quali non si allude quasi più ai giorni nostri se non per definirlo «selvaggio», «primitivo», «arretrato», «superstizioso», usando insomma tutti quegli epiteti che i positivisti applicavano al religioso in genere, senza distinzione di origine, ma che ormai sono riservati al solo cristianesimo perché giudicati troppo peggiorativi per le religioni non cristiane.

La mia analisi sarà centrata sul testo di Marco, ma ricorrerò a Luca e a Matteo ogni volta che le loro versioni presentino varianti interessanti. Dopo aver attraversato il mare di Galilea, Gesù sbarca sulla riva orientale, in territorio pagano, nella regione detta della Decapoli.

«Non appena Gesù scese dalla barca, gli venne incontro, uscendo dalle tombe, un uomo posseduto da uno spirito impuro: egli aveva la sua dimora nelle tombe e nessuno riusciva più a legarlo, neanche con una catena, perché spesso era stato legato con ceppi e catene, ma aveva spezzato le catene e infranto i ceppi, e nessuno più riusciva a domarlo. E continuamente, notte e giorno, se ne stava nelle tombe e sui monti, gridando e tagliuzzandosi con delle pietre. Visto Gesù da lontano, accorse, si prosternò davanti a lui e gridò a gran voce: 'Che cosa vuoi da me, Gesù, figlio dell'Altissimo Dio? Ti scongiuro, in nome di Dio, non tormentarmi!'. Gesù gli diceva infatti: 'Esci da quest'uomo, spirito impuro!'. E gli domandò: 'Come ti chiami?'. 'Mi chiamo Legione' gli rispose 'perché siamo in molti'. E subito lo supplicò di non cacciarli fuori da quel paese. Ora, c'era sul monte un grande branco di porci che stavano pascolando. E gli spiriti impuri supplicarono Gesù dicendo: 'Mandaci da quei porci, perché entriamo in essi'.

Egli lo permise. Allora uscirono, ed entrarono nei porci e, dall'alto del dirupo, il branco si gettò a precipizio nel mare; erano circa duemila e tutti annegarono. I mandriani fuggirono e portarono la notizia in città e nelle case di campagna, e le genti vennero per vedere che cosa fosse successo. Arrivate da Gesù, videro l'indemoniato seduto, vestito e nel pieno delle sue facoltà, lui che era stato posseduto dalla Legione, e furono assalite dal terrore. Quei che erano stati testimoni raccontarono che cosa era successo al posseduto e che cosa era accaduto ai porci. Allora esse si misero a pregare Gesù di andarsene dal loro territorio» (Marco, 5, 1-17).

Il «posseduto» ha «la sua dimora nelle tombe»: questo fatto colpisce molto l'evangelista, perché lo ripete tre volte. Continuamente, notte e giorno, l'infelice «se ne stava nelle tombe». Viene incontro a Gesù «uscendo dalle tombe». E' l'uomo più libero che ci sia, perché spezza tutte le catene, disprezza tutte le regole, e ha rinunciato persino ai vestiti, ci dice Luca, ma è schiavo della sua possessione, prigioniero della propria follia.

Quest'uomo è un morto vivente. Il suo stato è un fenomeno di crisi, nel senso dell'indifferenziazione mimetica e persecutoria; non vi è più differenza tra la vita e la morte, la libertà e la prigionia. L'esistenza nelle tombe, lontano dai luoghi abitati, non è tuttavia un fenomeno permanente, il risultato di una rottura unica e definitiva tra il posseduto e la comunità. Dal testo di Marco si deduce che i Geraseni e il loro indemoniato si sono da tempo stabilizzati in una patologia di tipo ciclico. Luca ce ne dà conferma presentandoci il posseduto come un "uomo della città", e informandoci che il demone lo "trascinava verso i luoghi isolati" soltanto durante le sue crisi. La possessione abolisce anche, tra l'esistenza cittadina e l'esistenza fuori dalle città,

una differenza non certo priva di importanza giacché il nostro testo ne parlerà una seconda volta più avanti.

La descrizione di Luca suppone un'affezione intermittente, con periodi di remissione durante i quali il malato torna in città: "Molte volte lo spirito si era impossessato di lui; allora lo legavano, per custodirlo, con catene e ceppi, ma egli spezzava i legami e il demonio lo trascinava verso i luoghi isolati" (Luca, 8, 29).

I Geraseni e il loro indemoniato rivivono periodicamente la stessa crisi, sempre più o meno nella stessa maniera. Quando sospettano una nuova partenza, gli uomini della città si sforzano di ostacolarla legando il loro concittadino con catene e ceppi. Fanno questo "per custodirlo", ci dice il testo. Perché desiderano "custodirlo"? Apparentemente per una ragione molto chiara: guarire un malato è fare sparire i sintomi del suo male. Ora qui, il sintomo principale è il vagabondaggio sui monti e tra le tombe. E' dunque questo che i Geraseni vorrebbero prevenire con le loro catene. Il male è così atroce che essi non esitano a ricorrere alla violenza. Ma il loro metodo evidentemente non è quello giusto: ad ogni episodio, la loro vittima trionfa su qualsiasi sforzo venga fatto per trattenerla. Il ricorso alla violenza non fa che aumentare il suo desiderio di solitudine e la forza di questo desiderio, tanto che l'infelice diventa presto indomabile. "Nessuno", ci dice Marco, "riusciva a domarlo".

Il carattere ripetitivo di questi fenomeni ha qualcosa di rituale. Tutti gli attori del dramma sanno esattamente ciò che avverrà ad ogni episodio, e si comportano come devono perché effettivamente tutto si riproduca come prima. E' difficile credere che i Geraseni non riescano a trovare catene e ceppi abbastanza robusti per immobilizzare il loro prigioniero. Forse si rimproverano un po' la loro violenza e non vi ricorrono con sufficiente energia per renderla

veramente efficace. Comunque sia, sembra che essi si comportino come quei malati che perpetuano con le loro manovre la patologia che hanno la pretesa di interrompere. Tutti i riti tendono a trasformarsi in una specie di teatro, e gli attori recitano la loro parte con tanto più brio quanto più spesso l'hanno recitata: in questo caso molte volte. Questo non vuol dire che lo spettacolo non si accompagni a sofferenze reali dei partecipanti. Devono essere reali, da ambedue le parti, se si vuole conferire al dramma l'efficacia che visibilmente possiede per tutta la città e i suoi dintorni, ovvero per tutta la comunità. I Geraseni sono visibilmente costernati all'idea di vedersene improvvisamente privati. Bisogna pure che, in qualche modo, si compiacciano di questo dramma e persino che ne abbiano bisogno se supplicano Gesù di allontanarsi immediatamente e di non intervenire più nelle loro faccende. La richiesta è paradossale, in quanto Gesù ha appena ottenuto in un sol colpo e senza la minima violenza il risultato cui essi stessi fanno finta di mirare con le loro catene e i loro ceppi, ma che in realtà non si augurano, ossia la guarigione definitiva del posseduto.

Qui come ovunque la presenza di Gesù rivela la verità dei desideri dissimulati.

Si verifica sempre la profezia di Simeone: "Questo bambino... deve essere un segno esposto alla contraddizione... affinché siano svelati gli intimi pensieri dei molti".

Ma che cosa significa questo dramma, come lo si definisce sul piano simbolico?

Il malato corre tra le tombe e sui monti, ci dice Marco, gridando e "tagliuzzandosi con delle pietre". Nel suo notevole commento a questo testo, Jean Starobinski definisce in modo perfetto questo strano comportamento: si tratta di una "autolapidazione" (1). Ma perché voler lapidare se stessi? Perché essere ossessionati dalla lapidazione? Quando spezza i

suoi legami per allontanarsi dalla comunità, il posseduto forse crede di essere inseguito da quelli che hanno provato a incatenarlo. Forse lo è realmente. Egli fugge le pietre che i suoi inseguitori potrebbero scagliargli. Gli abitanti del suo villaggio inseguivano lo sventurato Giobbe a sassate. Niente di simile è detto nel racconto di Gerasa. Forse perché non è mai stato oggetto di una lapidazione effettiva, l'indemoniato si tagliuzzava con delle pietre. Mantiene in modo mimetico il pericolo da cui si sente minacciato.

E' stato forse oggetto di minacce reali, è forse il sopravvissuto di una lapidazione non terminata, come la donna adultera del vangelo di Giovanni, oppure nel suo caso si tratta di una paura completamente immaginaria, di un semplice "fantasma"? Se vi rivolgete ai nostri contemporanei, costoro vi diranno in modo perentorio che si tratta proprio di un "fantasma". Probabilmente per non vedere né le cose terribili che succedono intorno a noi, né la protezione forse temporanea di cui godiamo, un'importante scuola ha deciso di spiegare tutto con il fantasma.

Vada pure per un fantasma di lapidazione. Ma faccio allora una domanda ai nostri eminenti psicoanalisti: è proprio lo stesso fantasma che è presente sia nelle società che praticano la lapidazione sia in quelle che non la praticano? Forse il posseduto dice ai suoi concittadini: «Non c'è bisogno, vedete, di trattarmi come desiderate fare, non c'è bisogno di lapidarmi; io stesso mi assumo il compito di eseguire la vostra sentenza. La punizione che mi infliggo supero in orrore tutto ciò che voi sognate di infliggermi».

Da notare il carattere mimetico di questo comportamento: come se cercasse di non farsi espellere e lapidare per davvero, il posseduto si espelle e si lapida da sé; egli mima in modo spettacolare tutte le tappe del supplizio che le società del Medio Oriente infliggevano a coloro che consideravano

definitivamente impuri, ai criminali irrecuperabili. Prima la caccia all'uomo, poi la lapidazione e la morte; per questo il posseduto «ha la sua dimora nelle tombe».

I Geraseni devono pur comprendere in qualche modo il rimprovero che viene fatto loro, altrimenti non si comporterebbero come fanno con colui che li rimprovera.

La loro violenza mitigata è una protesta inefficace. «Ma no,» essi rispondono «non vogliamo lapidarti, dato che vogliamo "custodirti" qui con noi. Nessun ostracismo pesa su di te». Purtroppo, come tutti coloro che si sentono accusati a torto ma non senza verosimiglianza di ragione, i Geraseni protestano con violenza, protestano in buona fede mediante la violenza e così facendo accrescono il terrore del posseduto. La prova che hanno una certa consapevolezza della loro contraddizione, sono le catene mai abbastanza robuste per convincere la vittima delle loro buone intenzioni nei suoi confronti.

La violenza dei Geraseni non è fatta per assicurare il posseduto. E viceversa; la violenza del posseduto preoccupa i Geraseni. Come sempre, ognuno pretende di porre fine alla violenza con una violenza che dovrebbe essere definitiva, ma che perpetua la circolarità del processo. C'è una visibile simmetria tra tutte queste stravaganze, da una parte l'autolacerazione e le corse fra le tombe, dall'altra le catene magniloquenti. Vi è una sorta di complicità tra la vittima e i suoi carnefici nel perpetuare l'equivoco di un gioco visibilmente necessario all'equilibrio dell'insieme geraseno.

Il posseduto si fa violenza per rimproverare a tutti i Geraseni la loro violenza. I Geraseni gli rimandano il suo rimprovero, e lo fanno con una violenza che rafforza ancora di più la sua e che verifica, in qualche modo, l'accusa e la controaccusa che circolano senza fine nel sistema. Il posseduto imita questi Geraseni che lapidano le loro vittime, ma i

Geraseni di rimando imitano il posseduto. Tra quei persecutori perseguitati e questo perseguitato persecutore esiste un rapporto di doppi e di specchi; dunque, un rapporto reciproco di antagonismo mimetico. Non è il rapporto fra lapidato e color o che lo lapidano, ma è un po' la stessa cosa: infatti, da una parte c'è la parodia violenta della lapidazione e dall'altra il suo disconoscimento non meno violento, ossia una variante di espulsione violenta che mira allo stesso fine di tutte le altre, compresa la lapidazione.

Forse sono anch'io «posseduto», se vado ritrovando i miei doppi e il mio mimetismo in un testo che parla solo di demoni? Forse la volontà di sottintendere i Vangeli al mio sistema e di fare di questo sistema il pensiero stesso dei Vangeli mi fa dare qui il colpo di pollice che mi consente di reintrodurre la mia spiegazione preferita?

Non credo, e comunque se mi sbaglio ricorrendo qui, nel contesto dei demoni di Gerasa, ai doppi mimetici, l'errore che commetto non è soltanto mio: lo condivide almeno uno degli evangelisti, Matteo, il quale ci propone, all'inizio del miracolo, una variante significativa. All'unico indemoniato di Marco e di Luca egli sostituisce due posseduti perfettamente identici e fa parlare loro stessi, invece del demone - i due demoni che, in teoria, devono possederli.

Non c'è niente nel testo di Matteo che indichi una fonte diversa da quella di Marco; si tratta piuttosto di un tentativo di spiegazione, o quasi voglia di dire di demistificazione, del tema demoniaco in generale. Nei testi del tipo di quello di Gerasa accade spesso che Matteo si distacchi da Marco, sia per sopprimere un particolare che giudica inutile, sia per dare un tono più esplicativo ai temi che conserva per far coincidere il tema con la spiegazione che egli ne dà. Ne abbiamo visto un esempio nell'assassinio di Giovanni Battista. Allo scambio di domande e risposte che in

Marco indica enigmatica la trasmissione mimetica del desiderio tra madre e figlia, Matteo sostituisce l'espressione «addottrinata dalla madre».

Penso che Matteo faccia qui un po' la stessa cosa, ma con maggiore audacia.

Vuole suggerire ciò che noi stessi abbiamo imparato nel corso delle letture precedenti. La possessione non è un fenomeno individuale, è un effetto di mimetismo esacerbato. Vi sono sempre almeno due uomini che si posseggono reciprocamente, ciascuno in quanto scandalo dell'altro, suo modello-ostacolo.

Ciascuno è il demone dell'altro; è per questo che in Matteo, nella prima parte del racconto, i demoni non si distinguono realmente da coloro che essi posseggono:

«Giunto [Gesù] all'altra riva [del mare di Galilea], nel paese dei Gadareni, gli vennero incontro, uscendo dalle tombe, due indemoniati, due esseri così selvaggi che nessuno poteva passare per quella strada. Ecco che si misero a gridare: 'Che cosa vuoi da noi, tu, Figlio di Dio? Sei venuto qui per tormentarci prima del tempo?'» (Matteo, 8, 28).

La prova che Matteo si sforza di pensare la possessione in funzione del mimetismo dei doppi e della pietra d'inciampo è in ciò che egli aggiunge e che non compare né nel testo di Marco né in quello di Luca: coloro che vanno incontro a Gesù sono tali che "nessuno poteva passare per quella strada". Detto con altre parole, costoro sono esseri che sbarrano la strada, come Pietro a Gesù quando lo scongiura di evitare la passione. Sono esseri che si scandalizzano reciprocamente e scandalizzano i loro vicini. Lo scandalo è sempre contagioso; gli scandalizzati rischiano di comunicarvi il loro desiderio, ovvero di trascinarvi sulla loro strada per diventare il vostro modello-ostacolo e scandalizzare anche voi. Nei Vangeli, ogni allusione al passaggio ostruito, all'ostacolo insormontabile,

alla pietra troppo pesante per essere sollevata, è un'allusione allo scandalo di cui essa trascina con sé tutto il sistema.

Per rendere conto della possessione mediante il mimetismo dello scandalo, Matteo fa appello al rapporto mimetico minimo, a ciò che si potrebbe chiamare la sua unità di base. Prova a risalire alla fonte del male. Compie un gesto che abitualmente non si capisce perché inverte la pratica propriamente mitologica delle nostre psicologie e delle nostre psicoanalisi. Queste interiorizzano il doppio; hanno sempre bisogno, insomma, di un piccolo demone immaginario all'interno della coscienza o, se si vuole, dell'inconscio. Matteo esteriorizza il demone in rapporto mimetico reale tra due individui reali.

Matteo migliora, credo, il testo del miracolo su un punto capitale, o piuttosto ne prepara l'analisi. Ci insegna infatti che all'inizio del gioco mimetico non può non esserci la dualità; una cosa interessantissima, certo, ma che in seguito mette l'autore in grave difficoltà, quando deve pur sempre introdurre la molteplicità, indispensabile anch'essa allo svolgimento del miracolo. Sarà perciò costretto a eliminare la frase chiave di Marco: "Mi chiamo Legione perché siamo in molti", quella che contribuisce più di ogni altra alla celebrità del testo, con il suo strano passaggio dal singolare al plurale. Ritroviamo d'altronde questa rottura nella frase successiva, che nello stile del discorso indiretto riporta il seguito delle parole del demone a Gesù: "E 'egli' lo supplicò di non cacciarli fuori da quel paese".

Non si ritrova dunque più in Matteo, e nemmeno in Luca, che pure è più vicino a Marco, l'idea essenziale che il demone è una vera e propria folla, anche se parla come un solo uomo, anche se, in un certo modo, è uno. Perdendo la folla di demoni, Matteo perde ciò che giustifica l'annegamento, che pure mantiene, di un immenso branco di porci. In fin dei

conti, perde più di quanto guadagna. Si direbbe, d'altronde, che è consapevole del proprio insuccesso e pertanto abbrevia tutta la fine del miracolo.

Come tutti i colpi di genio di Marco, come la domanda di Salomè a sua madre:

«Che cosa bisogna desiderare?», questa giustapposizione del singolare e del plurale nella stessa frase può essere presa per una specie di goffaggine, che viene invece eliminata da Luca, generalmente più abile e corretto di Marco nell'uso della lingua: ««Legione», rispose, perché molti demoni erano entrati in lui. E lo supplicavano che non ordinasse loro di andarsene nell'abisso" (Luca, 8, 30-31).

Nel suo commento a Marco, Jean Starobinski chiarisce molto bene le connotazioni negative della parola "Legione". Bisogna leggersi a la molteplicità guerriera, la truppa ostile, l'esercito occupante, l'invasore romano e forse anche coloro che crocifissero Cristo» (2). Il critico osserva giustamente che la folla svolge un ruolo importante non soltanto nella storia dell'indemoniato, ma nei testi che vengono subito prima e subito dopo. La guarigione in se stessa, certo, si presenta come un duello tra Gesù e il demone, ma sia dopo sia prima c'è sempre folla intorno a Gesù. All'inizio c'è la folla della Galilea, che i discepoli hanno mandato via per imbarcarsi con Gesù. Al ritorno, Gesù ritroverà questa folla. A Gerasa non c'è soltanto la folla dei demoni e la folla dei porci, ma ci sono anche i Geraseni accorsi in folla, sia dalla città sia dalla campagna.

Citando la frase di Kierkegaard, «la folla è la menzogna», Starobinski osserva che il male, nei Vangeli, è sempre dalla parte della pluralità e della folla.

Vi è tuttavia una differenza notevole tra il comportamento dei Galilei e quello dei Geraseni. La folla galilea, come quella di Gerusalemme, non ha paura dei miracoli. In un attimo può

rivoltarsi contro il taumaturgo, ma per il momento si aggrappa a lui come a un salvatore. I malati affluiscono da ogni parte. In territorio ebraico tutti sono avidi di miracoli e di segni. Vogliono sia beneficiarne personalmente sia farne beneficiare gli altri sia, più semplicemente, esserne spettatori, assistere all'evento fuori del comune come a uno spettacolo teatrale, spesso più straordinario che edificante.

I Geraseni reagiscono in modo diverso. Quando vedono l'indemoniato "seduto, vestito e nel pieno delle sue facoltà, lui che era stato posseduto dalla Legione", sono presi dal terrore. Si fanno spiegare dai mandriani "che cosa era successo al posseduto e che cosa era accaduto ai porci". Lungi dal calmare i loro timori e dall'eccitare l'entusiasmo o per lo meno la curiosità, il racconto accresce la loro angoscia. Gli abitanti del luogo esigono la partenza di Gesù. E Gesù acconsente senza aggiungere nulla. L'uomo che egli ha guarito vuole seguirlo, ma lui gli ingiunge di restare con i suoi. Silenziosamente si imbarca per tornare in territorio ebraico.

Non vi è stata predicazione, né vero scambio, anche ostile, con quegli uomini.

E' l'intera popolazione locale, a quanto sembra, che reclama la partenza di Gesù. Si ha l'impressione che i Geraseni giungano in buon ordine. Non somigliano affatto alla folla senza pastore che suscita la pietà di Gesù: formano una comunità differenziata, giacché gli abitanti della campagna si distinguono dagli abitanti della città. Si informano pacatamente ed è una decisione meditata quella per la quale chiedono a Gesù di andarsene. Non rispondono al miracolo né con l'adulazione isterica né con l'odio della passione, ma con un rifiuto che non ammette esitazioni. Non vogliono avere niente a che fare con Gesù e con ciò che egli rappresenta.

Non è per ragioni economiche che i Geraseni se la prendono per la scomparsa del loro branco. L'annegamento dei loro porci li turba, visibilmente, meno di quello dei loro demoni. Per capire come stanno le cose, è bene osservare che questo attaccamento dei Geraseni ai loro demoni ha il suo corrispettivo nell'attaccamento dei demoni ai loro Geraseni. Legione non ha troppa paura di sloggiare, a condizione che gli si permetta di restare nel paese. "E subito lo supplicò di non cacciarli fuori da quel paese". Siccome i demoni non possono fare a meno della dimora di un vivente, desiderano possedere qualcun altro, preferibilmente un essere umano ma, in mancanza di esso, anche un animale va bene, in questo caso il branco dei porci. La modestia della richiesta mostra che i demoni non si fanno illusioni. Sollecitano come un favore il diritto di stabilirsi in quegli animali ripugnanti: si sentono dunque in una situazione difficile. Sanno quello che li aspetta. Forse riusciranno a farsi tollerare, pensano, se si accontentano di poco. L'essenziale, per loro, è di non essere cacciati via "completamente, definitivamente".

Il legame reciproco fra i demoni e i Geraseni non fa che riprodurre, su un altro piano, quello che la nostra analisi ha rivelato dei rapporti tra il posseduto e gli stessi Geraseni. Gli uni non possono fare a meno dell'altro e viceversa. Per descrivere questi rapporti, ho parlato di rito e, insieme, di patologia ciclica.

Non credo che questa congiunzione sia fantasiosa. Degenerando, il rito perde chiarezza di contorni: l'espulsione non è una vera espulsione, e il capro espiatorio - il posseduto - torna in città negli intervalli tra le sue crisi.

Tutto si confonde e niente finisce mai. Il rito tende a ricadere in ciò che lo ha generato, i rapporti dei doppi mimetici, la crisi indifferenziata. La violenza fisica tende a

cedere il posto alla violenza non fatale, ma anche non decisiva e interminabile dei rapporti psicopatologici.

Questa tendenza, tuttavia, non giunge fino all'indifferenziazione totale. Resta una differenza sufficiente tra l'espulso volontario e i Geraseni che rifiutano di mandarlo via, un dramma abbastanza reale in ogni sua ripetizione, perché l'intrigo descritto dal nostro testo conservi una certa efficacia catartica.

Siamo sulla strada della disgregazione completa, ma essa non si è ancora prodotta. La società gerasena è ancora abbastanza strutturata, più strutturata delle folle della Galilea o di Gerusalemme. Esiste ancora una certa differenziazione nel sistema, tra la città e la campagna per esempio, ed essa si esprime con la reazione pacificamente negativa al successo terapeutico di Gesù.

Lo stato di questa società non è proprio sanissimo anzi, è abbastanza traballante, ma non ancora disperato e i Geraseni intendono conservarlo. Formano ancora una comunità nell'accezione di sempre, un sistema che si perpetua come può con procedimenti sacrificali molto degenerati, se dobbiamo giudicare da ciò che vediamo, e tuttavia preziosi e persino insostituibili perché, evidentemente, si è giunti all'esaurimento delle proprie risorse.

Tutti i commentatori ci dicono che Gesù guarisce i suoi posseduti con mezzi classici di tipo sciamanico. Qui, per esempio, costringe lo spirito impuro a dire il suo nome; acquista dunque su di lui il potere spesso associato, nelle società primitive, alla manipolazione del nome. In questo non ci sarebbe niente di veramente eccezionale, e non è certo questa l'informazione che il testo vuol darci. Se non ci fosse niente di straordinario in ciò che fa Gesù, i Geraseni non avrebbero nessuna ragione di aver paura. Essi hanno certamente i loro guaritori, che operano secondo i metodi che

i moderni pretendono di ritrovarne nella pratica di Gesù. Se Gesù fosse soltanto un "medicine man" più bravo degli altri, questa brava gente non sarebbe terrorizzata ma felicissima.

Supplicherebbe Gesù di restare e non di andarsene.

Questa paura dei Geraseni è una semplice amplificazione retorica? E' del tutto priva di contenuto, e destinata soltanto a rendere più impressionante la prodezza del Messia? Io penso di no. La caduta del branco demonizzato ci viene presentata allo stesso modo nei tre sinottici. "Dall'alto del dirupo, il branco si gettò a precipizio nel mare". Il dirupo appare anche in Matteo e in Luca.

Perché ci sia un dirupo, bisogna che i porci si trovino su una specie di promontorio. Marco e Luca ne hanno coscienza e, per preparare il dirupo, sistemano quelle bestie "su un monte". Matteo non ha il monte ma conserva il dirupo. E' dunque quest'ultimo a trattenere l'attenzione degli evangelisti.

Aumenta l'altezza della caduta. Più i porci cadranno dall'alto, più impressionante sarà la scena. Ma i Vangeli non si preoccupano del pittoresco e non è certo per ottenere un miglior effetto visivo che parlano tutti di questo dirupo. Si potrebbe allora sostenere che sia per una ragione funzionale. La distanza da percorrere in caduta libera prima di raggiungere la superficie del mare garantisce la scomparsa definitiva della razza porcina; il branco non potrà fuggire, non potrà raggiungere a nuoto la riva. Tutto questo è vero; il dirupo è necessario all'economia realista della scena. Ma neppure del realismo i Vangeli si preoccupano molto. C'è dunque qualcosa di più essenziale.

Coloro che sono abituati ai testi mitologici e religiosi riconoscono subito, o dovrebbero riconoscere, questo tema del dirupo (3). Come la lapidazione, la caduta dall'alto di una parete scoscesa ha connotazioni collettive, rituali e penali. E'

una pratica sociale molto comune sia nel mondo antico sia nelle cosiddette società primitive. E' un tipo di immolazione sacrificale che più tardi si differenzierà in esecuzione capitale. A Roma, è il principio della Rupe Tarpea. Nell'universo greco, la periodica condanna a morte del "pharmakos" rituale si svolgeva talvolta in questo modo, particolarmente a Marsiglia. Si costringeva l'infelice a precipitarsi in mare da un'altezza tale per cui sa rebbe fatalmente morto.

Nel nostro testo, dunque, e in forma abbastanza esplicita, compaiono questi due modi di messa a morte rituale: la lapidazione e la caduta dall'alto di una rupe.

Tra di essi vi sono delle somiglianze notevoli. Tutti i membri della collettività possono e devono scagliare pietre sulla vittima. Tutti i membri della collettività possono e devono avanzare simultaneamente verso il condannato e spingerlo sul bordo della rupe, per non lasciargli altra scelta che la morte.

Le somiglianze non si limitano, però, al carattere collettivo dell'esecuzione.

Tutti partecipano alla distruzione dell'anatema, ma nessuno entra in contatto diretto, fisico, con lui. Nessuno rischia di essere contaminato. Unico responsabile è il gruppo. Tutti gli individui condividono in parti eguali innocenza e responsabilità.

Tutto questo è vero anche per le altre modalità tradizionali di esecuzione e, in particolare per tutte le forme di "esposizione", di cui la crocifissione costituisce una variante. Il timore superstizioso del contatto fisico con la vittima non deve, inoltre, impedirci di vedere che queste tecniche risolvono un problema essenziale per le società con un sistema giudiziario debole o inesistente, società ancora impregnate dallo spirito della vendetta privata, che spesso devono

dunque confrontarsi con la minaccia di una violenza interminabile in seno alla comunità.

Queste modalità di esecuzione, invece, non offrono alcun pretesto alla sete di vendetta, perché eliminano ogni differenza nei ruoli individuali. I pirescutori agiscono tutti allo stesso modo. Chiunque sogni la vendetta è costretto a prendersela con l'intera collettività. E' come se la forza dello Stato, ancora inesistente in quel tipo di società, cominciasse a esistere in modo temporaneo ma reale e non soltanto simbolico, nelle forme violente di unanimità.

Queste modalità collettive di esecuzione capitale rispondono così bene ai bisogni di tali società che inizialmente si fa fatica ad accettare l'ipotesi che esse siano sorte in modo spontaneo nelle collettività umane. Esse sembrano troppo adatte allo scopo per non essere state pensate prima di essere realizzate. Si tratta sempre o dell'illusione moderna del funzionalismo, che crede che il bisogno crei l'organo, o dell'illusione più antica delle tradizioni religiose stesse, le quali si rifanno sempre a una specie di legislatore primordiale, un essere che, grazie a una saggezza e a un'autorità sovrumane, avrebbe dotato la comunità di tutte le sue istituzioni fondamentali.

Con ogni probabilità le cose si sono svolte diversamente. E' assurdo pensarci che un problema come il nostro si sia posto in modo teorico prima di essere risolto nella pratica. Ma è impossibile evitare questa assurdità fin quando non si scopra la soluzione anteriore al problema, fin quando non si veda quale tipo di soluzione abbia potuto precedere il problema. Ed essa, naturalmente, non può essere altro che un effetto spontaneo di capro espiatorio. Nel parossismo del mimetismo conflittuale, la polarizzazione su un'unica vittima può diventare così potente che tutti i membri del gruppo si sforzano di partecipare al suo assassinio. Questo tipo di

violenza collettiva tenderà spontaneamente verso le forme di esecuzione che ho appena definite: unanimi, egualitarie e a distanza.

Questo vuol dire che i grandi legislatori primordiali di cui tante tradizioni religiose ci parlano non sono mai esistiti? Certo che no. Bisogna sempre prendere sul serio le tradizioni primitive, soprattutto quando si assomigliano.

I grandi legislatori sono esistiti, ma non hanno mai promulgato alcuna legislazione "da vivi". Evidentemente, essi non sono altri che i capri espiatori, il cui assassinio viene scrupolosamente imitato, ricopiato e perfezionato nei riti, per i suoi effetti riconciliatori. Gli effetti sono reali, perché questo assassinio somiglia già al tipo di esecuzione capital e che da esso deriva e che riproduce gli stessi effetti: taglia corto con la ven detta.

Sembra dunque scaturire da una saggezza più che umana e, come tutte le istituzioni che derivano dal meccanismo vittimario, può essere attribuito soltanto al capro espiatorio sacralizzato. Il legislatore supremo è l'essenza stessa del capro espiatorio sacralizzato.

Un esempio di capro espiatorio legislatore è il personaggio di Mosè. La sua balbuzie è un segno vittimario. Possiede delle tracce di colpevolezza mitica: l'assassinio dell'egiziano (la colpa che causa il divieto di metter piede nella terra promessa), la sua responsabilità nelle dieci piaghe d'Egitto, che sono pestilenze indifferenziatrici. Sono presenti tutti gli stereotipi della persecuzione, a eccezione dell'assassinio collettivo, che tuttavia ricompare in margine alla tradizione ufficiale, come nel caso di Romolo. Freud non ha avuto torto a prendere sul serio questa diceria sull'assassinio collettivo.

Ma torniamo ai demoni di Gerasa. E' ragionevole far intervenire la lapidazione e l'esecuzione dall'alto della rupe nella spiegazione di questo testo? E' ragionevole associare qui

queste due modalità di messa a morte? Penso di sì; il contesto ci invita a farlo. La lapidazione appare ovunque nei Vangeli e negli Atti degli Apostoli. Ho già menzionato la donna adultera salvata da Gesù. Il primo martire, Stefano, viene lapidato. Anche la passione di Cristo è preceduta da vari tentativi di lapidazione. E c'è anche, fatto molto significativo, un tentativo mancato di precipitare Gesù dall'alto di una rupe.

La scena si svolge a Nazaret. Gesù viene accolto male nella città della sua infanzia; non può farvi alcun miracolo. La sua predica nella sinagoga scandalizza gli ascoltatori. Si allontana senza essere importunato, ma Luca ci racconta quanto segue:

«A queste parole [le parole di Cristo], tutti nella sinagoga furono presi da furore. E si alzarono, lo spinsero fuori dalla città e lo condussero fino al dirupo di una collina sulla quale era costruita la loro città, per farlo precipitare. Ma lui, passando in mezzo a loro, proseguì per la sua strada» (Luca, 4, 28-30).

Bisogna vedere in questo episodio un abbozzo, e di conseguenza un annuncio, della passione. La sua presenza rivela che Luca e certamente anche gli altri evangelisti ritengono che la caduta dall'alto di una rupe sia, come la lapidazione, un equivalente della crocifissione. Essi capiscono l'importanza di questa equivalenza. Tutte le forme di assassinio collettivo significano la stessa cosa, e Gesù e la sua passione ne rivelano il senso. Quello che importa è questa rivelazione, non la localizzazione reale di tale o talaltro dirupo.

Secondo coloro che conoscono Nazaret, la città e i suoi immediati dintorni non si prestano alla funzione che Luca vuole assegnare loro. Non ci sono dirupi.

Questa inesattezza geografica non è sfuggita alla vigilanza storico-positivista.

La critica non ha risparmiato i commenti sardonici. Sfortunatamente non ha mai spinto la curiosità fino a domandarsi perché mai Luca abbia dotato la città di Nazaret di un dirupo inesistente. I professori positivisti erano anime piuttosto candide: il loro universo era un vasto esame di storia e geografia, nel quale bocciavano sistematicamente i Vangeli, credendo con questo di «confutarli» per sempre, di svelare i loro inganni imprudenti. Ciò bastava a farli felici.

I Vangeli si interessano troppo delle diverse varianti di morte collettiva per interessarsi della topografia di Nazaret. La loro attenzione è tutta rivolta all'autolapidazione dell'indemoniato e alla caduta dei porci "dall'alto del dirupo".

Ma in questo caso chi si lancia giù dal precipizio non è il capro espiatorio o, né una vittima o un paio di vittime, è la folla dei demoni, sono i duemila porci indemoniati. I rapporti consueti sono invertiti. La folla dovrebbe restare in alto e far cadere la vittima; in questo caso, invece, è la folla che si butta di sotto, e la vittima è salva.

La guarigione di Gerasa inverte dunque lo schema universale della violenza fondatrice in tutte le società del mondo. Questa inversione si produce anche in certi miti, ma non ha gli stessi caratteri; finisce sempre con la restaurazione del sistema che è stato appena distrutto o con l'instaurazione di un nuovo sistema. Qui, invece, tutto è molto diverso; l'annegamento dei porci indemoniati ha un carattere definitivo; è un evento senza avvenire, tranne che per il miracolato stesso.

Il nostro testo intende suggerire una differenza non di gradi, ma di natura tra il miracolo di Gesù e le guarigioni abituali. E questa differenza di natura corrisponde realmente a tutto un insieme di dati concordanti. Ma i commentatori moderni non se ne rendono conto. Gli aspetti fantastici del miracolo sembrano loro troppo gratuiti per trattenere a

lungo l'attenzione. Nella richiesta che i demoni fanno a Gesù, nel loro disordinato ripiegare verso il branco e nel capitombolo di quest'ultimo, non vedono che le solite formulette magiche. In realtà, il modo in cui questi temi sono trattati è eccezionale e corrisponde rigorosamente a ciò che esige su questo punto la rivelazione del mimetismo vittimario - tenuto conto dello stile dell'insieme, che resta demonologico.

I demoni sono anche disposti a tollerare che li si mandi via, ma a condizione che non li si cacci "fuori da quel paese". Ciò vuol dire, penso, che gli esorcismi ordinari sono semplici spostamenti locali, scambi e sostituzioni che possono sempre prodursi all'interno di una struttura senza apportare cambiamenti apprezzabili, senza compromettere la perpetuazione dell'insieme.

I guaritori tradizionali hanno un'azione reale ma limitata, nel senso che essi operano solo per migliorare le condizioni di un individuo X a spese di un altro individuo Y o viceversa. Nel linguaggio demonologico, questo significa che i demoni di X lo hanno abbandonato, e si sono trasferiti in Y. I guaritori modificano certi rapporti mimetici, ma le loro piccole manipolazioni non compromettono l'equilibrio del sistema, che permane immutato. E' qualcosa di simile ai rimpasti ministeriali di una compagine governativa ormai estenuata. Il sistema continua a essere quello che è, un sistema non soltanto di uomini, ma di uomini e dei loro demoni.

E' questo sistema totale ciò che viene minacciato dalla guarigione del posseduto e dal concomitante annegamento della Legione. I Geraseni lo intuirono e ne sono turbati. Anche i demoni lo capiscono: anzi, su questo punto si dimostrano più lucidi degli uomini, ciò che per altro non impedisce loro di essere ciechi su altri punti, e facilmente ingannabili. Lungi dall'essere puramente immaginari e

fantasiosi come immaginano gli spiriti mediocri, questi temi sono ricchi di senso. Le qualità attribuite ai demoni corrispondono rigorosamente alle proprietà concrete di questa strana realtà che i Vangeli fanno loro incarnare: la disincarnazione mimetica. Più il desiderio diventa frenetico e demoniaco, meno gli sfuggono le proprie leggi; ma questa lucidità non diminuisce in niente il suo asservimento. Grandi scrittori hanno dimostrato di saper capire e utilizzare questo sapere paradossale. Dai demoni di Gerasa Dostoevskij prenderà a prestito non soltanto il titolo del suo romanzo "I demoni", ma anche il sistema dei rapporti tra i personaggi, e il «dinamismo dell'abisso» che trascina il sistema.

I demoni cercano di 'negoziare' con Gesù, come fanno con i guaritori locali; essi trattano da pari a pari con quanti hanno una potenza o un'impotenza che non si differenzia molto dalla loro. Con Gesù il negoziato è più apparente che reale. Questo viaggiatore non è iniziato a nessun culto locale, né è delegato da nessuno della comunità. Non ha bisogno di fare concessioni per ottenere che i demoni si allontanino dal posseduto. Il permesso di invadere i porci non ha conseguenze, poiché non ha alcun effetto duraturo. Basta che Gesù appaia in qualche posto per fare piazza pulita dei demoni e minacciare l'ordine necessariamente demoniaco di ogni società. I demoni non possono resistere alla sua presenza: entrano in grande agitazione, e dopo un breve periodo di convulsioni agoniche, tendono a disintegrarsi completamente. Questo è il corso inevitabile delle cose che il momento parossistico del nostro miracolo ci mostra.

In tutte le grandi disfatte, le ultime manovre divengono lo strumento per fatto dello sfacelo. E' questo duplice significato che il nostro testo riesce a conferire al mercanteggiare tra il taumaturgo e i demoni. Il tema è effettivamente preso in

prestito dalle pratiche degli sciamani e di altri guaritori, ma qui esso è soltanto un veicolo per significati che lo superano.

In presenza di Gesù i demoni sperano solo di poter continuare a esistere ai margini di quell'universo dove prima abitavano da padroni, nei suoi recessi più nauseabondi. Insomma, per proteggersi dall'abisso che li minaccia, i demoni vi si dirigono volontariamente. Presi dal panico, decidono in fretta e, in man canza d'altro, accettano di "farsi porci". Questo somiglia stranamente a ciò che succede un po' ovunque. Ma anche dopo essere diventati porci, come i compagni di Ulisse, i demoni non reggono. L'annegamento è una perdizione definitiva. E sso realizza il peggior timore dell'orda sovrannaturale, quello di essere "cacciata fuori da quel paese". Tale è l'espressione di Marco ed è preziosa; fa prendere coscienza della natura sociale della posta in gioco, del ruolo che ha il demoniaco in ciò che alcuni chiamano il «simbolico». Ma anche il testo di Luca non è da meno; nel mostrarci i demoni che supplicano Gesù di non spedirli per sempre "nell'abisso", esprime perfettamente l'annientamento definitivo del demoniaco ovvero il significato principale del testo, quello che spiega la reazione dei Geraseni. Questi sfortunati capiscono che il loro precario equilibrio si basa sul demoniaco, ossia sul tipo di attività che si svolge periodicamente tra loro e quella specie di celebrità locale che il loro posseduto è diventato.

Nella possessione non vi è nulla che non sia il risultato di un mimetismo frenetico. Ce lo suggerisce, come dicevo, la variante di Matteo che sostiene due posseduti indifferenziati, quindi mimetici, all'indemoniato solitario degli altri due Vangeli sinottici. In fondo, anche il testo di Marco esprime la stessa cosa, in modo meno visibile ma ancor più essenziale, anzi meno visibile perché più essenziale, mostrandoci un unico personaggio posseduto da un demone c

he è simultaneamente uno e molteplice, singolo e plurimo. Questo significa che il posseduto non è soltanto il posseduto di un unico altro, come Matteo suggerisce, ma di tutti gli altri in quanto simultaneamente uno e molteplici, cioè in quanto formano una società nell'accezione umana o, se si preferisce, demoniaca del termine, una società fondata sull'espulsione collettiva. E' precisamente questo che il posseduto imita. I demoni sono a immagine del gruppo umano, sono l'"imago" di questo gruppo perché ne sono l'"imitatio". La società dei demoni all'inizio del testo, come la società gerasena alla fine, possiede una struttura, una specie di organizzazione; essa è l'unità del molteplice: "Mi chiamo Legione perché siamo in molti". Come un'unica voce si alza, alla fine, per parlare a nome di tutti i Geraseni, così un'unica voce si alza, all'inizio, per parlare a nome di tutti i demoni. E, in verità, dicono la stessa cosa.

Giacché tra Gesù e i demoni ogni coesistenza è impossibile, pregare Gesù di non cacciare i demoni, quando si è demoni, equivale a pregarlo di andarsene quando si è Geraseni.

La prova essenziale dell'identità tra demoni e Geraseni risiede nel comportamento del posseduto in quanto posseduto da quei demoni. I Geraseni lapidano le loro vittime e i demoni costringono la loro a lapidarsi da sé, che è la stessa cosa. Questo posseduto archetipico mima la pratica sociale più fondamentale di tutte: quella che genera, alla lettera, la società trasmutando la molteplicità mimetica più atomizzata nell'unità sociale più forte, l'unanimità dell'assassinio fondatore. Nel dire l'unità del molteplice, la Legione simboleggia il principio sociale stesso, il tipo di organizzazione che si fonda non sull'espulsione definitiva dei demoni, ma su espulsioni equiv

oche e mitigate come quella rappresentata dal nostro posseduto, espulsioni che in realtà finiscono nella coesistenza di uomini e demoni.

Ho detto che Legione simboleggia l'unità molteplice del sociale ed è senz'altro vero ma, nella frase giustamente famosa "Mi chiamo Legione perché siamo in molti", simboleggia questa unità nella fase di disintegrazione, giacché qui prevale l'ordine inverso a quello che genera il sociale. Il singolare che si trasforma irresistibilmente in un plurale, all'interno di un'unica frase, è la ricaduta dell'unità nella molteplicità mimetica, è il primo effetto della presenza dissolvente di Gesù. E' quasi arte moderna. Io è un altro, dice Matteo.

Io è tutti gli altri, dice Marco.

Ho forse il diritto di identificare il branco di porci con la folla dei linciatori? Mi si rimprovererà di alterare i Vangeli nel senso delle mie fastidiose ossessioni? Con che ragione potrebbero dirlo, se questa mia identificazione figura già esplicitamente almeno in un vangelo, quello di Matteo? Penso a un aforisma molto significativo, che precede di poco il racconto di Gerasa: "Non gettate le vostre perle davanti ai porci; potrebbero calpestarle, poi voltarsi contro di voi per sbranarvi" (7, 6).

Nel racconto di Gerasa, tuttavia, sono i linciatori, come ho già detto, che subiscono il trattamento «normalmente» riservato alla vittima. Essi non si fanno lapidare, come il posseduto, ma si lanciano giù dal dirupo, che è lo stesso. Per cogliere l'aspetto rivoluzionario di questa inversione bisogna trasportarla in un universo che il nostro umanesimo antibiblico rispetta più di quello ebraico: l'universo dell'antichità classica, greca o romana. Bisogna immaginare il "pharmakos" che spinge la città greca, filosofi e matematici compresi, verso il dirupo. Dall'alto della Rupe Tarpea, non è

più il reprobato che capitombola nel vuoto, sono i maestosi consoli, i virtuosi Catoni, i solenni giureconsulti, i procuratori della Giudea e tutto il resto del "senatus populusque romanus".

Tutto questo scompare nell'abisso mentre al di sopra, l'ex vittima, "vestita e nel pieno delle sue facoltà", osserva tranquillamente la sorprendente colata.

La conclusione del miracolo soddisfa una certa sete di vendetta; è davvero giustificata nell'ambito del pensiero che definisco? Non comporta forse una dimensione, vendicatrice per l'appunto, che contraddice la mia tesi sull'asenza di spirito di vendetta nei Vangeli?

Qual è la forza che catapulta i porci nel mare di Galilea se non il desiderio di tutti noi di vederceli cadere o la violenza dello stesso Gesù? Che cosa può motivare tutto un branco ad autodistruggersi senza esservi costretto da chicchessia? La risposta è evidente. Si chiama spirito gregario, quello che di un branco fa per l'appunto un branco; in altre parole, la tendenza irresistibile al mimetismo. Basta che un primo porco cada in mare, per caso o per una ragione qualsiasi, per effetto di una paura improvvisa o per le convulsioni provocate dall'invasione demoniaca, perché tutti i suoi congeneri facciano altrettanto. La frenesia di accodarsi va perfettamente d'accordo con la proverbiale man canza di docilità della specie. Al di là di una certa soglia mimetica, quella stessa che definisce la possessione, l'intero branco riproduce istantaneamente ogni comportamento che gli sembra fuori della norma. È un po' come il fenomeno della moda nelle cosiddette società avanzate, nel senso in cui diciamo avanzate a quella di Gerasa.

Che uno qualsiasi del branco scivoli soprappensiero ed ecco il lancio di una nuova moda, quella del "tuffo negli abissi", che trascinerà nel suo entusiasmo fino l'ultimo dei

porcellini. La minima sollecitazione mimetica fa vacillare folle compatte. Più lo scopo sarà fievole futile o, meglio ancora, fatale, più sarà avvolto nel mistero, e più ispirerà desiderio. Tutti questi porci sono scandalizzati, dunque già in perdita d'equilibrio, inevitabilmente interessati, di colpo, e perfino elettrizzati da una perdita di equilibrio più "radicale", eccolo il bel gesto che oscuramente tutti cercavano, il gesto "impossibile da recuperare". Si precipitano tutti quanti sulle tracce dell'"audace innovatore".

Quando parla, Gesù mette quasi sempre il mimetismo dello scandalo al posto di qualsiasi diavoleria. Basta fare la stessa cosa, e il mistero scompare. Quei porci sono dei veri posseduti: sono mimetizzati fino alle orecchie. Se qual cuno vuole ad ogni costo dei riferimenti non evangelici, non deve andare a cercarli nei manuali di demonologia, e neppure nelle false scienze moderne dell'istinto, quelle che scoprono tristemente il nostro avvenire in oscure storie di lemming; io preferisco rivolgermi a una letteratura più allegra e più profonda. I demoni suicidi di Gerasa sono dei montoni di Panurge al quadrato, perché non hanno nemmeno bisogno di un Dindennew per buttarsi in mare. Alle domande che pone il nostro testo, una risposta mimetica non manca mai, ed è sempre la migliore.

NOTE AL CAPITOLO 13.

(1). «Le Démoniaque de Gerasa», in "Analyse structurale et exégèse biblique", Neuchâtel, 1971, p.p. 63-94.

(2). Loc. cit.

(3). Sulla caduta dall'alto di un dirupo e la lapidazione, si veda "Les cho ses cachées...", cit., p.p. 115-17 e 193-95 [trad. it. cit., p.p. 134-37 e 224-27].

SATANA DIVISO CONTRO SE STESSO

L'analisi dei testi evangelici non può rivelare niente sulle guarigioni miracolose (1). Essa può fondarsi soltanto sul linguaggio in cui sono d escritte, e i Vangeli parlano il linguaggio del loro universo. Sembra dunque che facciano di Gesù un guaritore tra i guaritori, pur dicendo allo stesso tempo che il Messia è un'altra cosa. Il testo di Gerasa dà loro ragione in questo, che esso descrive la distruzione di tutti i demoni e del loro universo, quello stesso universo che fornisce agli evangelisti il linguaggio della loro descrizione , il linguaggio dei demoni e della loro espulsione. Si tratta dunque di un'espulsione... dell'espulsione stessa, ossia della molla costitu tiva di questo mondo, si tratta di farla finita per sempre con i demoni e con il demoniaco. In alcuni rari passi dei Vangeli lo stesso Gesù ricorre al linguaggio dell'espulsione e della demonologia. Il passo più importante si pr esenta come un dibattito con interlocutori ostili. Si tratta di un testo capitale , che appare nei tre Vangeli sinottici. Eccolo nella versione più ricca, quella di Matteo.

Gesù ha appena guarito un posseduto. La folla è in ammirazione ma i membri dell'élite religiosa, i «farisei» per Matteo, gli «scribi» nel testo di Marco, giudicano questa guarigione sospetta.

«E tutta la folla sbalordita diceva: 'Non è forse costui il figlio di Davide?'.

Ma i farisei, sentendo questo, dissero: 'Costui scaccia i demoni soltanto per mezzo di Beelzebùl, il principe dei demoni'.

«Egli, conoscendo i loro sentimenti, disse loro: 'Ogni regno diviso contro se stesso va verso la rovina, e nessuna città, nessuna casa, divisa contro se stessa può reggersi. Ora, se Satana scaccia Satana, vuol dire che è diviso contro se stesso; ma allora, come potrà reggersi il suo regno? E se io scaccio i demoni per mezzo di Beelzebùl, i vostri adepti per mezzo di chi li scaccia no?

Così loro stessi saranno i vostri giudici. Ma se io scaccio i demoni grazie e allo Spirito di Dio, allora per voi è giunto il Regno di Dio'» (Matteo, 12, 23-28).

E' impossibile leggere in una sola volta questo testo. La lettura immediata sfocia in una lettura mediata, più profonda. Cominciamo con la lettura immediata. Nella prima frase vediamo dapprima soltanto un principio indiscutibile ma banale, quello che la saggezza delle nazioni ha conservato. La lingua inglese ne ha fatto una specie di massima: "Every kingdom divided against itself... shall not stand".

La frase successiva appare dapprima come un'applicazione dello stesso principio:

"Ora, se Satana scaccia Satana, vuol dire che è diviso contro se stesso; ma allora, come potrà reggersi il suo regno?" Gesù non risponde, ma la risposta è evidente. Se è diviso contro se stesso, il regno di Satana non si reggerà. Se i farisei sono veramente ostili a Satana, non dovrebbero rimproverare a Gesù di scacciare Satana per mezzo di Satana; anche se avessero ragione, ciò che Gesù ha appena fatto contribuirebbe alla distruzione finale di Satana.

Ma ecco adesso un'altra supposizione e un'altra domanda: "E se io scaccio i demoni per mezzo di Beelzebùl, i vostri adepti per mezzo di chi li scacciano?"... Se la mia azione viene

dal diavolo, da dove viene la vostra e quella dei vostri adepti, dei vostri figli spirituali? Gesù ritorce l'accusa a sui suoi critici: sono loro che scacciano "per mezzo di Satana", mentre lui rivendica per se stesso un tipo di espulsione radicalmente diverso, un'espulsione per mezzo dello Spirito di Dio: "Ma se io scaccio i demoni grazie allo Spirito di Dio, allora per voi è giunto il Regno di Dio".

Gesù sembra impegnato in un rilancio polemico necessariamente sterile. Tra guaritori rivali, ognuno pretende di essere l'unico a praticare la 'giusta espulsione', quella più efficace, più ortodossa, quella che viene da Dio, mentre tutti gli altri praticano quella che viene dal diavolo. Ci troviamo in un gioco di concorrenza mimetica dove ciascuno, appunto, espelle l'altro, un po' come Edipo e Tiresia, i profeti rivali nell'"Edipo re" di Sofocle. La violenza è quindi dovunque, e tutto si riduce a una questione di forza. Proprio questo suggerisce il seguito del brano che non ho ancora citato, dove i rapporti tra le due espulsioni sono rappresentati in modo caricaturalmente violento:

«O ancora come potrebbe qualcuno penetrare nella casa di un uomo forte e rapirgli le sue cose, se prima non lo lega? Allora soltanto gli potrà saccheggiare la casa» (Matteo, 12, 29).

Il primo uomo forte, qui, è il diavolo presentato come il proprietario o legittimo o perlomeno il primo occupante della dimora. L'uomo ancora più forte che domina il primo è Dio. Questo non è il modo di vedere di Gesù. Dio non è un volgare scassinatore. Gesù adotta il linguaggio dei suoi interlocutori, il linguaggio delle espulsioni rivali per metterne in evidenza il sistema, quello della violenza e del sacro. Dio è certamente più forte di Satana, ma se lo è nel senso qui indicato, è soltanto un altro Satana.

I Geraseni danno proprio questo tipo di interpretazione dell'azione clamo rosa di Gesù nella loro comunità. Hanno con sé un uomo forte, la Legione demoniaca.

Questo proprietario rende loro la vita dura, ma mantiene una specie di ordine.

Ecco adesso Gesù, che deve essere ancora più forte perché riduce il loro uomo forte all'impotenza. I Geraseni hanno paura che Gesù si impadronisca di tutti i loro beni. Per questo gli chiedono senza esitazione di andarsene. Non hanno voglia di scambiare un primo padrone tirannico con un secondo più tirannico ancora.

Gesù adotta il linguaggio del suo universo, che d'altronde è spesso il linguaggio degli stessi Vangeli. Gli evangelisti non sanno molto bene a che punto si trovano. Il loro testo è straordinariamente ellittico, forse mutilato, tuttavia Matteo intuisce chiaramente che non bisogna prendere tutto alla lettera. Nelle parole che abbiamo appena letto c'è tutta un'ironia che deve essere liberata, tutto un carico di senso che sfugge al livello polemico più immediatamente visibile, probabilmente l'unico che gli interlocutori di Gesù, e oggi giorno la maggior parte dei lettori, percepiscono. Matteo fa precedere la citazione da un avvertimento significativo: "conoscendo i loro sentimenti, [Gesù] disse loro"...

Marco non mette così in guardia, ma ha un avvertimento ancor più rivelatore; ci avverte che si tratta di una parabola (Marco, 3, 23). Penso che il passo sia importante anche per la definizione dello stile delle parabole. Si tratta di un discorso indiretto che può ricorrere a elementi narrativi, ma non necessariamente, giacché qui non ce ne sono. L'essenza della parabola, nell'uso evangelico, è il rinchiudersi volontario da parte di Gesù nella rappresentazione persecutoria a beneficio di persone che non possono intendere altro, essendovi loro stesse rinchiusi. Gesù utilizza le risorse del sistema in modo

tale da avvertire gli uomini di ciò che li aspetta nell'unico linguaggio che capiscono e, così facendo, rivela sia la fine prossima del sistema in questione, sia le incoerenze, le contraddizioni interne dei loro discorsi. Contemporaneamente egli spera di far vacillare il sistema nella mente dell'ascoltatore e di portare quest'ultimo a conferire alle sue parole un secondo senso, più vero ma più difficile perché estraneo alla violenza persecutoria, il senso che questa violenza rivela e l'effetto di chiusura che essa produce in ciascuno di noi.

Alla luce delle nostre analisi, vediamo facilmente che l'idea di un secondo senso non è illusoria. Il testo dice veramente molte più cose di quelle che finora ne abbiamo tratte. Riassume l'essenziale dei nostri risultati e formula chiaramente il principio che io stesso ho messo in evidenza, quello della violenza che si autoespelle, mediante la violenza, per fondare tutte le società umane.

A prima vista, l'ho appena detto, l'idea che ogni comunità divisa contro se stessa corra verso la propria perdizione, appare veridica, ma si tratta di un luogo comune. Per avviare il dibattito, Gesù enuncia una proposizione sulla quale chiunque è d'accordo.

La seconda frase appare allora come un caso particolare della prima. Ciò che è vero per ogni regno, per ogni città, per ogni casa, deve essere vero per il regno di Satana.

Ma il regno di Satana non è un regno come gli altri. I Vangeli affermano espressamente che Satana è il principio di ogni regno. In quale modo Satana può essere questo principio? Come principio dell'espulsione violenta e della menzogna che ne risulta. Il regno di Satana non è altro che la violenza che si autoespelle, in tutti i riti e gli esorcismi ai quali i farisei hanno appena fatto allusione, ma anche e più originariamente nell'azione fondatrice e nascosta che serve da

modello a tutti quei riti, l'assassinio unanime e spontaneo di un capro espiatorio. La seconda frase ci porta dunque la definizione complessa e completa del regno di Satana. Non enuncia sol tanto ciò che un giorno finirà col distruggere Satana, ma ciò che lo fa nascere e ne instaura il potere, il suo principio costitutivo. Lo strano, naturalmente, è il fatto che il principio costitutivo e il principio della distruzione ultima siano un tutt'uno. C'è di che sconcertare gli ignoranti, ma niente che possa sconcertare noi. Noi infatti sappiamo con certezza che il principio del desiderio mimetico, delle sue rivalità, delle divisioni interne che sus cita, è tutt'uno con il principio dell'unificazione sociale, anch'esso mimetico, il principio del capro espiatorio.

Si tratta di quello stesso processo a cui abbiamo già assistito più volte. Ecco perché all'inizio dell'assassinio di Giovanni Battista c'è una lite tra fra telli nemici, come ce n'è una all'inizio di un'infinità di miti. Un fratello fini sce normalmente con l'uccidere l'altro, per dare agli uomini una norma.

Invece di essere la semplice applicazione di un principio posto nella prima frase, la seconda frase pone il principio di cui la prima enuncia le applicazioni. Bisogna invertire l'ordine delle frasi e rileggere il testo cominciando dalla fine. Si capirà allora perché la prima frase rimane pre sente nella memoria dei popoli. In essa c'è in verità qualcosa di insolito che suggerisce qualcosa al di là della saggezza banale che per prima balza agli occhi. La "Bible de Jérusalem" mal suggerisce questo al di là, perché non ripete l'aggettivo iniziale ogni che appare due volte nell'originale greco. "Ogni regno diviso contro se stesso va verso la rovina, e ogni città, divisa contro se stessa..." La ripetizione di "ogni" accentua l'impressione di simmetria tra tutte le forme di comunità qui menzionate. Il testo enumera tutte le società umane dalla più grande alla più

piccola, il regno, la città, la casa. Per ragioni che dapprima ci sfuggono, si preoccupa di non ometterne nessuna e la ripetizione di "ogni" accentua questa volontà di cui non vediamo il significato a livello di senso immediato. Eppure non si tratta di qualcosa di fortuito o di un effetto dello stile, senza conseguenze sul senso. Vi è un secondo significato che non può sfuggirci.

Ciò che il testo suggerisce con insistenza è il fatto che tutti i regni, tutte le città e tutte le case sono effettivamente divise contro se stesse. In altri termini, tutte le comunità umane senza eccezione dipendono dallo stesso principio, simultaneamente edificatore e distruttore, posto nella seconda frase: sono tutti esempi del regno di Satana, e questo regno di Satana, ovvero questo regno della violenza, non è certo un esempio qualsiasi di società, nell'accezione empirica dei nostri sociologi.

Le prime due frasi sono dunque più ricche di quanto non sembri; in esse si riassume un'intera sociologia, un'intera antropologia fondamentale. Ma non è tutto qui. Grazie a questa luce iniziale si illuminano parimenti la terza e soprattutto la quarta frase, apparentemente la più enigmatica: "E se io scaccio i demoni per mezzo di Beelzebùl, i vostri adepti per mezzo di chi li scacciano? Così loro stessi saranno i vostri giudici".

L'originale greco non dice adepti, ma figli. Perché mai i figli spirituali, ossia i discepoli, gli imitatori, diventerebbero i giudici dei loro maestri e modelli? In greco, giudici è "kritai", una parola che evoca l'idea di crisi e di divisione. Sotto l'effetto dei rilanci mimetici, la divisione interna di ogni comunità 'satanica' si acuisce; la differenza tra violenza legittima e violenza illegittima si affievolisce, le espulsioni diventano reciproche; i figli riproducono e rafforzano le violenze dei loro padri con risultati sempre più deplorabili.

per tutti; finiscono dunque col capire quanto c'era di nefasto nell'esempio paterno e maledicono i loro padri. Danno su tutto ciò che li precede, come noi stessi facciamo oggi, un giudizio negativo anch'esso egualmente implicito nella parola "kritai".

A prima vista sembra che dal nostro testo emerga l'idea che esista una violenza divina e che essa sia la più forte di tutte; è un'idea addirittura esplicita, qui come nel racconto del miracolo di Gerasa, ma al di là di una certa soglia la lettura si inverte e ci accorgiamo che non c'è affatto espulsione divina, o piuttosto che essa c'è unicamente per la rappresentazione persecutoria, per lo spirito di accusa reciproca, ossia per Satana stesso. La forza d'espulsione viene sempre da Satana e Dio non ha niente a che vedere con essa: questa forza è più che sufficiente per porre fine al «regno di Satana». Sono gli uomini di visi dal loro mimetismo, 'posseduti' da Satana, che si espellono reciprocamente fino all'estinzione totale.

Ma se la divisione contro se stessi (la rivalità mimetica) e l'espulsione dell'espulsione (il meccanismo del capro espiatorio) non sono soltanto principi di decomposizione per le società umane, ma anche principi di composizione, perché Gesù non tiene in nessun conto questo secondo aspetto alla fine delle sue frasi, tutte annunciatrici di distruzione soltanto, tutte puramente apocalittiche? Non mi sarò forse sbagliato credendo di individuare in questo testo il paradosso della violenza mimetica, fonte sia di ordine sia di disordine? Il testo non sarà forse grossolanamente polemico, inconsciamente mimetico e bassamente dualista come la lettura immediata suggerisce, quella che la pigrizia malevola adotta subito e non cerca mai di superare?

Satana non finisce mai, a quanto sembra, di espellere Satana e non c'è ragione perché debba finire in un avvenire prevedibile. Gesù parla come se il principio satanico avesse

esaurito la sua potenza di ordine, come se ogni ordine sociale dovesse ormai soccombere al proprio disordine. Il principio d'ordine figura senz'altro nelle nostre due frasi, ma allo stato di semplice

allusione, per un effetto di stile, come se si trattasse di una cosa più o meno compiuta, condannata dalla corsa alla distruzione che costituisce qui il solo messaggio esplicito, l'unico accessibile alla maggior parte dei lettori.

Il significato di ordine è certo presente, ma è questa presenza, appunto, che determina il carattere propriamente vestigiale del trattamento di cui è oggetto.

Perché? Perché l'ordine violento della cultura rivelato dappertutto nei Vangeli, principalmente nella passione ma anche in tutti i testi che abbiamo letto e infine in questo, non può sopravvivere alla propria rivelazione.

Il meccanismo fondatore rivelato, il meccanismo del capro espiatorio - l'espulsione della violenza mediante la violenza - è reso caduco dalla sua rivelazione. Non ha più molto interesse. Ciò che interessa i Vangeli è l'avvenire aperto all'umanità da questa rivelazione, dalla fine del meccanismo satanico. Se i capri espiatori non possono più salvare gli uomini, se la rappresentazione persecutoria crolla, se la verità brilla nelle prigioni, non è una cattiva, ma una buona notizia: non c'è un Dio violento; il vero Dio non ha niente a che vedere con la violenza e non si rivolge più a noi tramite lontani intermediari, bensì direttamente. Il Figlio che egli ci invia è tutt'uno con lui. L'ora del Regno di Dio è suonata.

Se io scaccio i demoni grazie allo Spirito di Dio, allora per voi è giunto il Regno di Dio. Il Regno di Dio non ha niente in comune con il regno di Satana e con i regni di questo mondo fondati sul principio satanico della divisione contro se stessi e dell'espulsione. Il Regno di Dio non pratica nessuna espulsione.

Gesù accetta di discutere il suo agire in termini di espulsione e di violenza perché questi sono gli unici termini che i suoi interlocutori sono capaci di intendere. Ma lo fa per comunicare loro un evento che non è misurabile con questo stesso linguaggio. Se io scaccio i demoni grazie allo Spirito di Dio, allora presto non si parlerà più né di demoni né di espulsioni perché il regno della violenza e dell'espulsione va verso la sua rovina ora, nell'immediato: l'attesa è finita. "Per voi" è giunto il Regno di Dio. Gli ascoltatori sono coinvolti direttamente. Il Regno arriva come il fulmine. Ha tardato a lungo, come lo sposo delle vergini folli e delle vergini sagge, ma tutto a un tratto eccolo qui.

Il Regno di Dio è giunto per voi che mi ascoltate in questo momento, ma non ancora per quei Geraseni che ho lasciato senza dire loro niente, perché non sono al vostro stesso livello. Gesù interviene quando "i tempi sono maturi"; in altri termini, quando la violenza non può più espellere la violenza, e quando la divisione contro se stessi tocca il punto critico, ossia il punto della vittima espiatoria, che diventa questa volta il punto di non-ritorno perché, anche se questa vittima riporta apparentemente e per un certo tempo un antico ordine, in realtà lo distrugge per sempre, senza minimamente espellerlo, facendosi al contrario espellere da esso e rivelando agli uomini il mistero di questa espulsione, il segreto che Satana non si sarebbe dovuto lasciar sfuggire: su questo segreto infatti poggia la dimensione positiva del suo potere, la potenza ordinatrice della violenza.

Sempre attento agli aspetti storici della rivelazione, Matteo fa fare ai suoi due posseduti, nel racconto di Gerasa, discorsi che compaiono soltanto nel suo testo e che indicano uno scarto temporale tra l'universo sottomesso alla legge e gli universi che non lo sono: "Che cosa vuoi da noi, Figlio di Dio?

Sei venuto qui prima del tempo a tormentarci?" (Matteo, 8, 29).

Questo lamento è significativo, nel contesto delle nostre analisi. La folla di Gerasa, come dicevo, è meno folla rispetto alle folle senza pastore alle quali Gesù è abituato a predicare. La comunità resta più 'strutturata'. E lo deve al suo paganesimo. Non si tratta naturalmente di esaltare il paganesimo a spese dell'ebraismo, bensì di indicare che quest'ultimo non è giunto allo stesso punto critico della sua evoluzione.

La crisi ultima che determina la rivelazione ultima è specifica e non lo è. Nel suo principio non si distingue dall'usura di tutti i sistemi sacrificali fondata sull'espulsione 'satanica' della violenza mediante la violenza. La rivelazione biblica, poi evangelica, rende questa crisi irrimediabile, nel bene e nel male.

Svelando il segreto della rappresentazione persecutoria impedisce, alla lunga, al meccanismo vittimario di funzionare e di generare, nel parossismo del disordine mimetico, un nuovo ordine di espulsione rituale suscettibile di sostituire quello che si è decomposto.

Presto o tardi, il fermento evangelico deve provocare il crollo della società ove penetra e di tutte le società analoghe, anche di quelle che sembrano a prima vista dipendere esclusivamente dalla sua rivelazione, le cosiddette società cristiane, che effettivamente dipendono da questo fermento ma in modo ambiguo e grazie a un malinteso parziale, un malinteso necessariamente sacrificale, radicato nella somiglianza ingannevole dei Vangeli con tutti i testi religiosi mitologici. "Le case crollano l'una sull'altra", ci dice Marco, ma questo crollo non è un'espulsione più forte perché venuta da Dio o da Gesù, è al contrario la fine di ogni espulsione. Proprio per questo l'avvento del Regno di Dio è distruzione

per coloro che non intendono altro che distruzione, e riconciliazione per coloro che cercano di riconciliarsi.

La logica del regno che non regge se si divide continuamente contro se stesso è stata sempre vera nell'assoluto, ma non è mai stata vera nella storia reale grazie al meccanismo dissimulato della vittima espiatoria, che ne ha sempre allontanato la scadenza restituendo vigore alla differenza sacrificale, all'espulsione violenta della violenza. Ecco che adesso essa si verifica nella realtà storica, dapprima per gli Ebrei, che sono i primi a intendere Gesù e poi per i pagani, i Geraseni del mondo moderno, che si sono sempre comportati con Gesù un po' come quelli del Vangelo nel momento stesso in cui fanno ufficialmente appello a lui. Essi si rallegrano nel vedere che non succede niente di irrimediabile alle loro comunità, e pensano di aver provato che i Vangeli peccano di catastrofismo immaginario.

Una prima lettura dei demoni di Gerasa ci dà l'impressione che tutto poggia sulla logica della doppia espulsione. La prima espulsione non raggiunge mai risultati decisivi: è il piccolo intrigo dei demoni e dei loro Geraseni, che in fondo si intendono a meraviglia. La seconda è quella di Gesù, un ripulisti così radicale che finisce col portarsi via anche la casa, oltre i suoi abitanti. Questa doppia espulsione, l'una interna al sistema e che lo stabilizza, l'altra esterna a questo stesso sistema e che lo distrugge, appare esplicitamente nel testo che abbiamo appena letto: "Se io scaccio i demoni per mezzo di Beelzebùl... se li scaccio grazie allo Spirito di Dio..." Una comprensione più profonda mostra che la potenza divina non è distruttrice; essa non espelle nessuno. È la verità offerta agli uomini a scatenare le forze sataniche, il mimetismo distruttivo, privandolo del suo potere di autoregolazione. L'equivoco fondamentale di Sant'Ana porta con sé un equivoco superficiale e spiegabile dell'azione divina. Gesù porta la guerra

nell'universo satanico sdoppiato, perché fondamentalmente porta la pace. Gli uomini non capiscono, oppure fanno finta di non capire. Il nostro testo è mirabilmente costruito per adattarsi simultaneamente ai lettori che capiscono e a quelli che non capiscono. Le frasi sui gruppi umani, tutti qui anti divisi contro se stessi, e su Satana che scaccia Satana significano sia il potere di autoregolazione del mimetismo satanico sia la perdita di questo potere. Il testo non enuncia esplicitamente l'identità del principio dell'ordine con il principio del disordine, la "realizza" in frasi a doppio senso, con un potere di fascinazione inesauribile perché presentano in chiaroscuro una verità sulla quale non bisogna attirare troppo l'attenzione per farla funzionare nel testo esattamente come funziona nella realtà. Se non la si vede, si è nell'universo satanico e si resta al livello della prima lettura, si crede che esista una violenza divina, rivale della violenza di Satana: si resta dunque prigionieri della rappresentazione persecutoria. Se la si vede, si comprende e che il regno satanico va verso la perdizione per il fatto stesso che questa verità è rivelata, e si sfugge alla rappresentazione persecutoria.

Si comprende allora che cosa sia il Regno di Dio, e perché non rappresenti per gli uomini un beneficio senza contropartita. Esso non ha niente a che veder e con la sistemazione di una mandria di mucche in un pascolo eternamente verdeggianti.

Impegna gli uomini nel confronto più difficile della loro storia. Rispetto a noi, la gente di Gerasa ha qualcosa di onesto e di simpatico. Non si comporta ancora come usufruttuaria prepotente della società dei consumi. Ammette che avrebbe difficoltà a vivere senza capri espiatori e demoni.

In tutti i testi che abbiamo letto, sussiste ancora la prospettiva demonologica, ma essa si scardina da sola. Per completare la sua disfatta, basta estendere un po' la

giurisdizione di questo "skandalon", che lo stesso Gesù teorizza e la cui prodigiosa potenza operativa abbiamo constatato ovunque. I testi che ho commentato sono rappresentativi, credo, di tutto ciò che si trova nei V angeli sinottici.

Per completare, insomma, la disfatta del demonio, basta orientare il testo nella direzione che Gesù stesso raccomanda, quella dello "skandalon" e di tutto ciò che questo termine esprime, ossia la problematica del mimetismo e delle sue espulsioni.

Non è dunque senza ragione che Marco e Matteo ci avvertono di non fermarci alla lettera, davanti al più grande di tutti i testi demonologici messi in bocca a Gesù. Basta consultare un dizionario per constatare che la distorsione operata in questo testo sul significato corrente della nozione di parabola deve pur riallacciarsi a ciò che fa di esso una specie di concessione alla rappresentazione mitologica e violenta, quella che viene dall'assassinio collettivo del capro espiatorio.

Aprirete il vostro vocabolario greco a "paraballo". Il primo significato del verbo dimostra subito quanto abbiamo detto, giacché ci riporta appunto all'assassinio collettivo. "Paraballo" significa gettare qualcosa in pasto alla folla per placare la sua sete di violenza, preferibilmente una vittima, un condannato a morte: è così, evidentemente, che ci si tira fuori da una situazione spinosa.

Per impedire alla folla di rivoltarsi contro l'oratore, questi ricorre alla parabola, ossia alla metafora. Non c'è discorso che, al limite, non sia una parabola: anzi, il linguaggio umano nel suo complesso, insieme alle altre istituzioni culturali, non può non derivare dall'assassinio collettivo. Del resto, dopo le parabole più sferzanti di Gesù, quelle che fanno più colpo, la

folla minaccia talvolta di reagire con la violenza, alla quale tuttavia egli sfugge perché la sua ora non è ancora venuta.

Avvertire i lettori che Gesù si esprime in parabole significa annunciare loro la distorsione persecutoria, perché ne tengano conto. Significa cioè metterli in guardia contro il linguaggio dell'espulsione. Non c'è alternativa. Non vedere la dimensione 'parabolica' dell'espulsione significa restare ingannati dalla violenza, significa dunque fare il tipo di lettura che lo stesso Gesù ci avverte di evitare, pur dichiarando allo stesso tempo che è pressoché inevitabile : «I discepoli gli si avvicinarono e gli chiesero: 'Perché parli loro in parabole?'».

'Perché a voi è dato conoscere i misteri del Regno dei Cieli' egli rispose 'mentre a costoro non è dato [...]. Io parlo loro in parabole perché pur vedendo non vedono e pur udendo non odono e non comprendono'» (Matteo, 13, 10-13).

Su questo punto Marco ancor più strettamente di Matteo lega la parabola al sistema di rappresentazione che i Vangeli combattono. A coloro che vivono in questo sistema, egli scrive, tutto "avviene" in parabole. Di conseguenza, lungi dal tirarci fuori da questo sistema, la parabola, presa alla lettera, consolida i muri della prigione. E' questo che le seguenti frasi significano. Sarebbe inesatto dedurre che la parabola non si pone come scopo la conversione dell'ascoltatore. Anche qui Gesù si rivolge ai suoi discepoli: «A voi è stato confidato il mistero del Regno di Dio; a quelli di fuori invece tutto avviene in parabole, affinché essi "abbiano un bel guardare e non vedano, abbiano un bel sentire e non capiscano, per paura che si convertano"» (Is., 6, 9-10; in corsivo, Marco, 4, 10-12).

Anche nei testi generalmente definiti 'arcaici', la credenza nei demoni che sembra ancora fiorente tende incessantemente ad annullarsi. E' il caso del dialogo

sull'espulsione che abbiamo appena letto, e anche il caso del miracolo di Gerasa. Questo processo di annullamento ci sfugge perché si esprime nel linguaggio contraddittorio dell'espulsione espulsa e del demone scacciato. Il demone è respinto in un nulla che in qualche modo gli è 'consustanziale', il nulla della sua esistenza.

E' proprio questo ciò che significa, in bocca a Gesù, un'espressione quale "ho visto Satana cadere come un lampo". C'è una sola trascendenza nei Vangeli, quella dell'amore divino che trionfa su tutte le manifestazioni della violenza e del sacro, rivelandone il nulla. L'esame dei Vangeli mostra che Gesù preferisce il linguaggio dello "skandalon" a quello del demoniaco, ma nei discepoli e nei redattori dei Vangeli avviene il contrario. Non bisogna dunque sorprendersi nel constatare un certo scarto tra le parole attribuite a Gesù, quasi sempre folgoranti ma presentate in un ordine non sempre molto coerente, e i passi narrativi, in particolare i racconti dei miracoli, meglio organizzati dal punto di vista letterario ma leggermente indietro rispetto al pensiero che emerge dalle citazioni dirette. Tutto questo si spiegherebbe se i discepoli fossero stati veramente come ci sono descritti nei Vangeli, attenti e pieni di buona volontà ma non sempre capaci di intendere pienamente ciò che il loro maestro dice. Il racconto del rinnegamento di Pietro mi ha già portato in questa direzione. Si può pensare che l'elaborazione dei passi narrativi dipenda più direttamente dai discepoli che non la trascrizione delle parole di Gesù.

Gesù è l'unico a padroneggiare il linguaggio dello "skandalon": i passi più significativi rivelano chiaramente che i due linguaggi si applicano agli stessi oggetti e ci mostrano Gesù intento a tradurre il "logos" demoniaco in termini di scandalo mimetico. Proprio questo compie la famosa apostrofe a Pietro, già citata: "Indietreggia, Satana! tu mi

scandalizzi [mi sei di ostacolo] perc hé i tuoi pensieri non sono quelli di Dio, ma quelli degli uomini". Forse che, in questo istante Gesù vede in Pietro il posseduto da Satana, nel senso in cui i cacciatori di streghe usavano questa espressione? La prova che così non è c e la dà ciò che segue e che rende il comportamento di Pietro tipicamente umano: "i tuoi pensieri sono quelli degli uomini e non quelli di Dio".

Il linguaggio dello "skandalon" sostituisce alla paura delle potenze infernali sicuramente salutare ma cieca, un'analisi delle ragioni che spingono gli uomini a cadere nella trappola della circolarità mimetica. Esponendo Gesù al contagio tentatore del proprio desiderio mondano, Pietro trasforma la missione divina in un'impresa mondana, necessariamente destinata a scontrarsi con le ambizioni rivali che non può non suscitare o che l'hanno suscitata, a cominciare da quella di Pietro. Questi, dunque, ha qui il ruolo di supporto, "suppositus", di Satana, il modello-ostacolo del desiderio mimetico.

Esiste una corrispondenza rigorosa tra ciò che i Vangeli ci dicono dei demoni e la verità dei rapporti mimetici quale fu formulata da Gesù, e quale ci è stata rivelata da alcuni nostri capolavori letterari o, oggi, da un'analisi teorica di questi rapporti. Diverso è il caso per quasi tutti i testi che riflettono una credenza nei demoni, ma la maggior parte dei nostri commentatori non vede questa distinzione e fa d'ogni erba un fascio. Qualsiasi testo che documenti questo genere di credenza sembra loro portatore della stessa superstizione e per ciò stesso viene sdegnosamente rifiutato. In verità, non lo leggono nemmeno.

Invece, i Vangeli non sono superiori soltanto a tutti i testi che recano ancora l'impronta del pensiero magico: sono superiori anche alle interpretazioni moderne proposte da psicologi e psicoanalisti, da etnologi e sociologi, e da ogni

altro specialista di scienze umane. E sono superiori sia nella concezione mimetica sia nella capacità di combinare mimetismo e demonologia, come abbiamo visto a proposito dell'episodio dei demoni di Gerasa. La visione demonologica associa l'unità e la diversità di certi atteggiamenti individuali e sociali a una potenza che ci resta inaccessibile. Per questo tanti grandi scrittori, come Shakespeare, Dostoevskij o, ai nostri giorni, Bernanos, hanno dovuto fare ricorso al linguaggio dei demoni per sfuggire alla piattezza inefficace del sapere pseudo-scientifico della loro epoca e della nostra.

Affermare l'esistenza del demonio significa innanzitutto riconoscere che negli uomini opera una certa forza di desiderio e di odio, di invidia e di gelosia, molto più insidiosa e astuta nei suoi effetti, più paradossale e subitanea nei suoi rovesciamenti e nelle sue metamorfosi, più complessa nelle sue conseguenze e più semplice nel suo principio, o persino più semplicistica se vogliamo - il demonio è insieme molto intelligente e molto stupido - di tutto ciò che ha potuto concepire, da allora, l'accanimento di certi uomini nel rendere conto degli stessi comportamenti umani senza intervento sovrannaturale. La natura mimetica del demonio è esplicita perché, tra l'altro, egli è la scimmia di Dio.

Affermando il carattere uniformemente 'demoniaco' della trance, della possessione rituale, della crisi isterica e dell'ipnosi, la tradizione afferma un'unità di tutti questi fenomeni che è reale e, se si vuole veramente far progredire la psichiatria, occorrerà scoprirne il fondamento comune. Jean-Michel Oughourlian intende dimostrare quale sia questo fondamento: il mimetismo conflittuale.

C'è un punto, tuttavia, nel quale il tema demoniaco rivela la sua superiorità: nella sua capacità, finora ineguagliabile, di riunire in un'unica entità sia la forza di divisione - "diabolos" - , gli 'effetti perversi', la potenza generatrice di ogni disordine,

a tutti i livelli nei rapporti umani sia la potenza di unione, la potenza ordinatrice del sociale. Questo tema compie senza sforzo ciò che sociologia, antropologia, psicoanalisi, come pure ogni teoria della cultura, cercano di compiere senza mai riuscirci. I Vangeli sono portatori del principio che permette di distinguere la trascendenza sociale dall'immanenza delle relazioni individuali e, simultaneamente, di unificarle, ossia di dominare il rapporto tra ciò che la psicoanalisi francese chiama oggi il "simbolico" e l'immaginario".

Il demoniaco rende giustizia da un lato a tutte le tendenze al conflitto nei rapporti umani, a tutte le forze centrifughe in seno alla comunità, e dall'altro alla forza centripeta che riunisce gli uomini, il cemento misterioso di questa stessa comunità. Per trasformare questa demonologia in un vero sapere, bisogna seguire la strada indicata dai Vangeli e portare a termine l'opera che essi hanno iniziata. Ci si accorgerà allora che si tratta proprio della stessa forza, che nelle rivalità mimetiche divide e nel mimetismo unanime del capro espiatorio riunisce.

Giovanni parla evidentemente di "questo", quando presenta Satana come "bugiardo e padre della menzogna nella sua veste di omicida fin dall'inizio" (Giov., 8, 44). E' proprio questa menzogna che la passione scredita, mostrando l'innocenza della vittima. Se la disfatta di Satana è stata localizzata con estrema precisione nell'istante stesso della passione, è perché il racconto veridico di questo evento fornisce agli uomini ciò di cui hanno bisogno per sfuggire all'eterna menzogna, per riconoscere la calunnia di cui la vittima è oggetto. E' grazie alla sua ben nota abilità mimetica che Satana riesce ad accreditare la menzogna di una vittima colpevole. Satana in ebraico significa "l'accusatore".

Tutti i significati, tutti i simboli si incastrano rigorosamente per così truire un unico edificio di una razionalità senza aporie. Dovremmo dunque credere che si tratti di pure coincidenze? Come può un esercito di ricercatori appassionati di comparatismo e di strutture che si incastrano fra loro restare insensibile a questa perfezione?

Man mano che la crisi mimetica si aggrava, che il desiderio e i suoi conflitti diventano immateriali e privi di oggetto, l'evoluzione si fa sempre più

'perversa', incoraggiando così la credenza in un mimetismo puro, cioè la tendenza inevitabile a trasformare rapporti sempre più ossessivi in una entità relativamente autonoma. La prova che la demonologia non si è fatta ingannare del tutto da questa autonomia è che essa ha da sempre rivelato il bisogno assoluto che hanno i demoni di possedere un essere vivente per perpetuarsi. Il demonio non ha essere sufficiente per esistere al di fuori di questa possessione. Ma meno gli uomini resistono alle sollecitazioni mimetiche - la grande scena della tentazione nel deserto ne enumera le modalità principali - più il demonio acquista esistenza e vigore. La modalità più significativa è l'ultima, quella che ci mostra Satana desideroso di sostituirsi a Dio come oggetto di adorazione, cioè come modello di un'imitazione necessariamente ostacolata. La prova che questa imitazione fa di Satana lo "skandalon" mimetico è nella risposta di Gesù, quasi identica a quella che riceve Pietro quando questi si fa trattare da Satana: è lo stesso verbo greco, "hupage", «indietreggia», che appare in entrambi i casi e indica l'ostacolo scandaloso. Adorare Satana significa aspirare alla dominazione del mondo, cioè a entrare con l'altro in rapporti di idolatria e di odio reciproci, rapporti che porteranno necessariamente a i falsi dèi della violenza e del sacro finché gli uomini potranno

perpetuarne l'illusione, e alla distruzione totale il giorno in cui questa illusione non sarà più possibile:

«Il diavolo conduce di nuovo [Gesù] sopra un monte altissimo, gli mostra tutti i regni del mondo con la loro gloria e gli dice: 'Tutto questo io te lo darò, se tu cadrai ai miei piedi e mi adorerai'. Allora Gesù gli risponde: 'Indietreggia, Satana! Perché sta scritto: Adorerai il Signore Dio tuo E a lui solo renderai culto'» (Matteo, 4, 8-10).

NOTE AL CAPITOLO 14.

(1). Sui miracoli e le guarigioni miracolose, si veda Xavier Léon-Dufour, "Etudes d'Évangile", Seuil, Paris, 1965 [trad. it. "Studi sul Vangelo", E dizioni Paoline, Torino, 1974]. Si veda anche, sempre dello stesso autore, "Face à la mort. Jésus et Paul", Paris, 1979 [trad. it. "Di fronte alla morte. Gesù e Paolo", Elle Di Ci, Torino, 1982], in particolare sulla lettura sacrificale della passione.

LA STORIA E IL PARACLETO

Tutti i passi dei Vangeli che abbiamo esaminato si ricollegano a fenomeni di persecuzione collettiva screditati e condannati nello stesso senso in cui screditiamo e condanniamo fenomeni analoghi della nostra storia. I Vangeli contengono tutta una serie di testi suscettibili di applicarsi a situazioni molto diverse, tutto ciò insomma di cui gli uomini hanno bisogno per considerare criticamente le loro rappresentazioni persecutorie e per resistere ai meccanismi mimetici e violenti che li tengono in esse prigionieri.

L'azione concreta dei Vangeli su questi problemi comincia visibilmente con le violenze contro coloro che i cristiani chiamano i loro "martiri", nei quali noi vediamo degli innocenti perseguitati. La storia ci ha trasmesso questa verità.

La prospettiva dei persecutori non ha prevalso, e questa è la constatazione fondamentale. Perché ci sia del sacro in senso mitologico, bisogna che la glorificazione della vittima si effettui sulla base stessa della persecuzione.

Bisogna che i crimini immaginati dai persecutori siano considerati veri.

Nel caso dei martiri, le accuse non mancano. Su di loro circolano le dicerie più deliranti, alle quali prestano fede persino scrittori illustri. Si accusano i cristiani dei crimini classici degli eroi mitologici e delle violenze popolari, di

infanticidio e di crimini contro la propria famiglia. La loro intensa vita comunitaria li rende sospetti di violare i tabù dell'incesto. Queste trasgressioni, unite al rifiuto di adorare l'imperatore, acquistano agli occhi delle folle, e anche delle autorità, una portata sociale: se Roma brucia, probabilmente sono stati i cristiani ad appiccare il fuoco.

Se tutti questi crimini venissero incorporati nell'apoteosi finale, si assisterebbe a una genesi mitologica, e il santo cristiano sarebbe allora un eroe mitologico. Riunirebbe in sé il benefattore sovranaturale e l'agitato re onnipotente, capace di castigare ogni trascuratezza, ogni indifferenza nei suoi confronti, inviando qualche flagello; infatti, ciò che caratterizza essenzialmente il sacro mitologico è la sua natura malefica e benefica al tempo stesso. Se, quando lo prendiamo in considerazione, abbiamo l'impressione di una doppia trascendenza, di una congiunzione paradossale, è perché esaminiamo la cosa da un punto di vista cristiano, da noi considerato come la norma, mentre in realtà è un punto di vista unico.

L'innocenza del martire non è mai messa in dubbio. "Essi mi hanno odiato senza una causa". Le conquiste della passione si trasformano in verità concrete. Lo spirito di vendetta combatte vigorose lotte di retroguardia, ma non per questo i martiri cessano di pregare per i loro carnefici: "Padre mio, perdonali, perché essi non sanno quello che fanno".

Certo, gli uomini non hanno aspettato il cristianesimo per riabilitare alcune vittime innocenti. Si citano sempre Socrate, Antigone, altri ancora, e con ragione. Sotto qualche aspetto, i loro casi presentano una certa somiglianza con la visione cristiana del martirio, ma in realtà sono sempre casi molto personali e non riguardano la società umana in sé e per sé. La singolarità del martirio cristiano deriva dal fatto che la sacralizzazione fallisce nelle condizioni più favorevoli al suo

successo, l'emozione della folla, la passione persecutoria e religiosa. Prova ne sia la presenza di tutti gli stereotipi della persecuzione: agli occhi della maggioranza, infatti, i cristiani sono una minoranza inquietante, ricca di segni di selezione vittimaria. Non solo appartengono per lo più alle classi inferiori, ma sono in gran parte donne e schiavi.

Ma niente è trasfigurato. La rappresentazione persecutoria si manifesta in quanto tale. La canonizzazione non è una sacralizzazione. Nella glorificazione dei martiri, e più tardi nelle vite dei santi medioevali, esistono certamente alcune sopravvivenze del sacro primitivo. Ne ho menzionate alcune a proposito di san Sebastiano. D'altronde, i meccanismi della violenza e del sacro hanno una parte nel fascino che esercitano i martiri. Si dice che vi sia nel sangue anticamente versato una virtù che tenderebbe a esaurirsi, se del sangue fresco di tanto in tanto non venisse a riattivarla. E' perfettamente vero nel caso dei martiri cristiani ed è un fattore importante nell'espansione del fenomeno, nella sua potenza di diffusione. Ma l'essenziale è altrove.

La maggior parte degli osservatori, anche cristiani, insistono ormai solo sulle vestigia sacrificali. Essi credono di aver scoperto la cerniera tra gli aspetti teologici del cristianesimo, che sarebbero puramente sacrificali, e la sua efficacia sociale, anch'essa sacrificale. Hanno colto un aspetto reale ma secondario; esso non deve coprire, ai loro occhi, la specificità del processo cristiano, che agisce nella direzione contraria a quella del sacrificio, ossia nella direzione della rivelazione.

Il fatto che due azioni opposte possano combinarsi è paradossale soltanto in apparenza. O meglio, esso riproduce il paradosso della passione e dei Vangelisti nella loro interezza, i quali si prestano a cristallizzazioni mitologiche secondarie e superficiali in quanto devono riprodurre il processo mitologico.

ico con la massima esattezza possibile sì da portarlo alla luce e sovvertirlo nel profondo.

Anche una teologia puramente sacrificale dei Vangeli deve fondarsi in ultima analisi sull'Epistola agli Ebrei, e questa non legittima affatto l'importanza esclusiva data alle frange sacrificali nel fenomeno dei martiri. L'Epistola non riesce, credo, a cogliere la vera singolarità della passione, ma ottiene l'importante risultato di presentare la morte di Cristo come il sacrificio perfetto e definitivo, che rende caduco ogni altro sacrificio e, di conseguenza, irricevibile ogni impresa sacrificale posteriore. Questa definizione lascia ancora in ombra quello che sto cercando di delimitare, ossia l'assoluta specificità del cristianesimo, ma è sufficiente a impedire la ricaduta pura e semplice nella tradizione primitiva e ripetitiva del sacrificio, proprio o ciò che si ottiene con una lettura del martirio che si limiti ai meccanismi della violenza e del sacro.

Il fallimento della genesi mitologica, nel caso dei martiri, permette agli storici di cogliere, per la prima volta su vasta scala, le rappresentazioni persecutorie, e le corrispondenti violenze, "in una luce razionale".

Sorprendiamo le folle in piena attività "mitopoietica", e la cosa non è poi così bella come immaginano i nostri teorici del mito e della letteratura.

Fortunatamente per l'umanesimo anticristiano, è ancora possibile negare che in questo caso si tratti di quel processo che ovunque altrove genera la mitologia.

Per il solo fatto di essere rivelato dalla passione, il meccanismo del capro espiatorio non ha più abbastanza efficacia per produrre un vero mito. Non si può dunque dimostrare direttamente che si tratta proprio di questo meccanismo generatore. Se, al contrario, tale meccanismo avesse conservato la sua efficacia, ora non vi sarebbe cristianesimo, bensì un'altra mitologia e tutto ci apparirebbe

sotto la forma, come sempre, già trasfigurata da temi e motivi veramente mitologici. Il risultato finale sarebbe lo stesso: nemmeno in questo caso saremmo in grado di riconoscere il meccanismo generatore. Chi riuscisse a coglierlo sarebbe accusato di prendere le parole per le cose e di inventare una persecuzione reale dietro la nobile immaginazione mitologica.

La dimostrazione è possibile, e spero di averla data, anzi è certa, ma deve servirsi di quelle vie indirette che noi abbiamo seguito.

Nelle vite dei santi, è sempre la passione che fa da modello, e che si insinua sotto le circostanze particolari di questa o quella persecuzione. Ma non è soltanto un esercizio retorico, di pietà formale, come immaginano i nostri pseudo-demistificatori. La critica delle rappresentazioni persecutorie non può che iniziare da qui, e se i suoi risultati sono all'inizio rigidi, maldestri e persino parziali, bisogna considerare che riguardava un processo fino ad allora addirittura inconcepibile e tale che esige un lungo apprendistato.

Mi si obietterà che la riabilitazione dei martiri è un affare di parte, radicato nella comunità di fede tra le vittime e i loro difensori. Il «cristianesimo» difende soltanto le sue vittime. Una volta vittorioso, diventa anch'esso oppressore, tiranno e persecutore. Nei confronti delle proprie violenze, dà prova dello stesso accecamento di coloro che lo avevano perseguitato.

Tutto questo è vero, altrettanto vero della connotazione sacrificale del martirio ma, ancora una volta, si tratta soltanto di una verità secondaria che dissimula la verità primaria. È in corso una rivoluzione formidabile. Gli uomini, o almeno certi uomini, non si lasciano più sedurre dalle persecuzioni, nemmeno da quelle che fanno appello alle loro credenze, e soprattutto al «cristianesimo». È dal seno dell'universo

persecutorio che scaturlisce la resistenza alla persecuzione. Penso, naturalmente, al processo che ho descritto all'inizio del presente saggio, alla demistificazione dei cacciatori di streghe, all'abbandono da parte di tutta una società delle forme più grossolane del pensiero magico-persecutorio.

Lungo tutta la storia occidentale, le rappresentazioni persecutorie si indeboliscono e crollano. Questo non sempre significa che le violenze diminuiscono di quantità e di intensità. Significa tuttavia che i persecutori non possono più imporre durevolmente il loro modo di vedere agli uomini che li circondano. Ci vollero secoli per demistificare le persecuzioni medioevali, bastano pochi anni per screditare i persecutori contemporanei. Anche se qualche sistema totalitario, in futuro, estendesse la sua influenza sull'intera pianeta, non riuscirebbe a far prevalere il suo mito, ovvero l'aspetto magicopersecutorio del suo pensiero.

E' lo stesso processo che si è avuto nel caso dei martiri cristiani, ma ripulito delle ultime tracce di sacro e radicalizzato, giacché non esige nessuna comunione di fede tra le vittime e coloro che demistificano il sistema della loro persecuzione, come dimostra il linguaggio usato, lo stesso usato anche da noi.

Non ne esiste un altro.

In latino classico non c'è alcuna implicazione d'ingiustizia nel termine "persequi", che significa semplicemente «perseguire davanti ai tribunali».

Saranno gli apologisti cristiani, in particolare Lattanzio e Tertulliano, a dare a "persecutio" un'inflexione in senso moderno. E' l'idea molto poco romana di un apparato legale al servizio non della giustizia ma dell'ingiustizia, sistematicamente alterato dalle distorsioni persecutorie. Anche in greco, "martyr" significa soltanto testimone, e sarà l'influenza cristiana a fare evolvere la parola verso il senso

attuale di innocente perseguitato, di vittima eroica di una violenza ingiusta.

Quando esclamiamo: «La vittima è un capro espiatorio», ricorriamo a un'espressione biblica, che però non ha più, come dicevo, il senso che aveva per i partecipanti al rito dello stesso nome. Ha il senso della pecora innocente di Isaia, o dell'agnello di Dio dei Vangeli. Ogni riferimento esplicito alla passione è scomparso, ma è sempre la passione che viene collocata accanto alla rappresentazione persecutoria; è sempre lo stesso modello che serve da griglia di decifrazione, ma esso è ormai così bene assimilato che anche là dove sappiamo già servircene, ce ne serviamo in modo meccanico, senza un esplicito riferimento alle sue origini ebraiche e cristiane.

Quando i Vangeli affermano che Cristo, ormai, ha preso il posto di tutte le vittime, noi vediamo in questa affermazione solo una religiosità sentimentale ed enfatica, mentre dal punto di vista epistemologico essa è vera alla lettera. Gli uomini hanno imparato a identificare le loro vittime innocenti soltanto quando le hanno messe al posto di Cristo: Raymund Schwager lo ha capito molto bene (1).

Naturalmente, l'interesse principale dei Vangeli non sta nell'operazione intellettuale bensì nel cambiamento di atteggiamento che essa rende non "necessario", come alcuni assurdamamente esigono, ma "possibile".

«Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria, scortato da tutti gli angeli, allora prenderà posto sul trono della sua gloria.

«E saranno riunite davanti a lui tutte le nazioni, ed egli separerà gli uni dagli altri come il pastore separa le pecore dai capri. E porrà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra. Allora il Re dirà a quelli che stanno alla sua destra: 'Venite, benedetti dal Padre mio, ricevete in eredità il Regno

preparato per voi sin dalla fondazione del mondo. Perché io ho avuto fame e voi mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero uno straniero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi'.

«Allora i giusti gli risponderanno: 'Signore, quando mai ti abbiamo veduto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, assetato e ti abbiamo dato da bere, straniero e ti abbiamo ospitato, nudo e ti abbiamo vestito, malato o in car cere e siamo venuti a visitarti?'. E il Re darà loro questa risposta: 'In verità vi dico, nella misura in cui avete fatto queste cose a uno solo dei miei frate lli più piccoli, l'avete fatto a me'.

«Allora dirà poi a quelli alla sua sinistra: 'Via, lontano da me, maledetti , nel fuoco eterno, preparato per il Diavolo e i suoi angeli. Perché ho avuto fam e e non mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e non mi avete dato da bere, e ro uno straniero e non mi avete ospitato, nudo e non mi avete vestito, malato e in carcere e non mi avete visitato'.

«Allora costoro a loro volta domanderanno: 'Signore, quando mai ti abbiamo visto affamato o assetato, straniero o nudo, malato o in carcere e non ti abbiamo soccorso?'.

«Allora Egli risponderà loro: 'In verità vi dico, nella misura in cui non a vete fatto queste cose a uno dei fratelli più piccoli, non l'avete fatto nemmeno a me'.

«E se ne andranno, questi al supplizio eterno giusti alla vita eterna» (Mat teo, 25, 31-46).

Il testo ha il carattere di una parabola, in quanto, per rivolgersi ai viol enti che ignorano di essere tali, ricorre al linguaggio della violenza, ma il suo senso è molto chiaro. Non è il riferimento esplicito a Gesù che conta ormai.

Soltanto il nostro atteggiamento concreto di fronte alle vittime determina il nostro rapporto con le esigenze suscitate

dalla rivelazione, e quest'ultima può diventare effettiva senza che Cristo stesso venga mai nominato.

Quando il testo evangelico parla della sua diffusione universale, ciò non significa che esso si faccia delle illusioni utopistiche sulla natura delle adesioni di cui sarà oggetto, o sui risultati pratici della lenta penetrazione nel profondo che parallelamente si compirà. Esso prevede sia l'adesione superficiale di un universo ancora pagano, il Medioevo «cristiano», sia il rigetto indifferente o rabbioso dell'universo posteriore, maggiormente col pito, in segreto, dalla rivelazione e spesso costretto da questo stesso fatto ad erigere contro l'antico cristianesimo paganizzato certe parodie anticristiane dell'universo evangelico. Non è con il grido «Crocifiggetelo» che la morte di Gesù viene infine decisa, bensì con il grido «Liberate Barabba» (Matteo, 27, 21; Marco, 15,11; Luca, 23, 18).

L'evidenza dei testi mi sembra inconfutabile, ma non la si può segnalare senza sollevare una vera tempesta di proteste, un concerto di vociferazioni ormai quasi universale, perché anche gli ultimi cristiani "en titre" vi si uniscono volentieri. Forse i testi sono talmente potenti, ormai, che c'è qualcosa di polemico e di persecutorio nel fatto stesso di citarli, di rendere manifesti la loro pertinenza.

Molta gente, d'altra parte, si aggrappa ancora alla visione modernista tradizionale di un cristianesimo essenzialmente persecutorio. Questa visione si basa su due generi di dati troppo diversi in apparenza perché la loro concordanza non sembri decisiva.

A partire da Costantino, il cristianesimo trionfa al livello dello Stato stesso, e molto presto coprirà con la sua autorità persecuzioni analoghe a quelle di cui i cristiani dei primi tempi erano stati vittime. Come tante imprese religiose, ideologiche e politiche successive, un cristianesimo ancora

debole su bisce le persecuzioni, un cristianesimo forte si trasforma in persecutore.

Questa visione di un cristianesimo altrettanto persecutore, se non addirittura "più" persecutore, delle altre religioni è rafforzata anziché diminuita dalla capacità del mondo occidentale e moderno di decifrare le rappresentazioni persecutorie. Finché questa capacità resta limitata alle immediate vicinanze storiche, ossia all'universo superficialmente cristianizzato, la persecuzione religiosa, cioè la violenza sanzionata o suscitata dal religioso, appare in qualche modo monopolio di questo universo.

D'altra parte, a partire dal diciassettesimo secolo, gli Occidentali hanno fatto della scienza un idolo, per meglio adorare se stessi. Essi credono in uno spirito scientifico autonomo, del quale sarebbero simultaneamente gli inventori e il prodotto. Ai miti antichi sostituiscono quello del progresso, ovvero il mito di una superiorità moderna propriamente infinita, il mito di un'umanità che si libera e si divinizza a poco a poco con i propri mezzi.

Lo spirito scientifico non può primeggiare. Presuppone una rinuncia alla vecchia preferenza per la causalità magico-persecutoria così bene definita dai nostri etnologi. Alle cause naturali, lontane e inaccessibili, l'umanità ha sempre preferito le cause "significative dal punto di vista sociale, e che ammettono un intervento correttivo", ossia le vittime.

Per orientare gli uomini verso l'esplorazione paziente delle cause naturali, bisogna innanzitutto distoglierli dalle loro vittime, e come fare a distoglierli se non mostrando loro che i persecutori "odiano senza causa" e, ormai, senza risultati apprezzabili? Per operare questo miracolo, non in pochi individui eccezionali come in Grecia, ma presso vaste popolazioni, è necessaria quella straordinaria combinazione

di fattori intellettuali, morali e religiosi che è il testo evangelico.

Gli uomini non hanno smesso di dare la caccia alle streghe perché hanno inventato la scienza, ma hanno inventato la scienza perché hanno smesso di dare la caccia alle streghe. Lo spirito scientifico, come lo spirito d'inizi attiva in economia, è un sottoprodotto dell'azione esercitata in profondità dal testo evangelico. L'Occidente moderno dimentica la rivelazione per interessarsi unicamente ai sottoprodotti. Ne ha fatto delle armi, degli strumenti di potenza ed ecco che oggi il processo gli si ritorce contro. Si credeva liberatore e si scopre persecutore. I figli maledicono i padri e si trasformano in loro giudici.

In tutte le forme classiche del razionalismo e della scienza, i ricercatori contemporanei scoprono sopravvivenze di magia. Lungi dall'uscire di colpo dal cerchio della violenza e del sacro, come immaginavano, i nostri predecessori hanno ricostituito delle varianti meno forti di miti e rituali.

I nostri contemporanei criticano tutto questo; condannano arrogantemente l'orgoglio dell'Occidente moderno, ma per cadere in una forma d'orgoglio peggiore. Per non riconoscere le nostre responsabilità nel cattivo uso dei prodigiosi vantaggi che ci sono stati dati, neghiamo la loro realtà. Rinunciamo al mito del progresso per ricadere nel mito ben peggiore dell'eterno ritorno. A giudicare tutto ciò con gli occhi dei nostri sapienti, ormai noi non siamo più fecondati da alcun fermento di verità; la nostra storia non ha senso, la nostra stessa di storia non significa niente. Non vi sono segni dei tempi. Non viviamo la singolare avventura che crediamo di vivere. La scienza non esiste; il sapere non esiste.

La nostra recente storia spirituale somiglia sempre più agli irrigidimenti convulsi di un posseduto che sembra preferire la morte alla guarigione che lo minaccia. Per barricarci così

contro qualsiasi possibilità di sapere, il timore per l'avvento di un sapere sentito come nemico deve essere sicuramente molto forte. Ho cercato di mostrare che molte cose, nel nostro mondo, sono determinate dall'arresto subito dalla decifrazione delle rappresentazioni persecutorie. Da secoli ne leggiamo alcune e non ne leggiamo altre. Il nostro potere di demistificazione non si estende al di là dell'ambito che esso stesso definisce storico. Esso si esercita innanzitutto, e ciò è comprensibile, sulle rappresentazioni più vicine, quelle più facili da decifrare perché già indebolite dalla rivelazione evangelica.

Ma le difficoltà non sono più sufficienti ormai a spiegare il nostro ristagno.

La nostra cultura è letteralmente schizofrenica, come ho dimostrato, con il suo rifiuto di estendere alla mitologia classica e alla mitologia primitiva i procedimenti interpretativi che sarebbe legittimo applicare a esse. Così facendo, noi cerchiamo, in realtà, di proteggere il mito dell'umanesimo occidentale, il mito rousseauiano della bontà naturale e primitiva dell'uomo.

Di fatto, questi miti non contano poi molto. Sono soltanto gli avamposti di una resistenza più ostinata. Decifrare la mitologia, scoprire il ruolo dei «capri espiatori» in ogni ordine culturale, risolvere l'enigma del religioso primitivo, significa preparare il ritorno in forze della rivelazione evangelica e biblica. Quando avremo capito veramente i miti, non potremo più considerare il Vangelo un altro mito, dato che è proprio il Vangelo che ce li fa capire.

Tutta la nostra resistenza è diretta contro questa luce che ci minaccia. Per molto tempo ha rischiato molte cose intorno a noi, ma non rischiava ancora se stessa. Ci eravamo adattati a credere che provenisse da noi. Ce ne eravamo indebitamente appropriati. Consideravamo luce noi

stessi. mentre siamo soltanto testimoni della luce. Ma basterà che il suo splendore e la sua forza aumentino ancora perché essa si volga verso se stessa per illuminarsi. La luce evangelica rivela la propria specificità via via che si estende alla mitologia.

Il testo evangelico, insomma, è in procinto di giustificare se stesso, al termine di una storia intellettuale che ci sembrava essergli estranea perché trasformava la nostra visione in un senso estraneo a tutte le religioni della violenza con le quali, assurdamente, lo confondiamo. Ma ecco che un nuovo progresso della storia, di per sé minore ma gravido di conseguenze notevoli per i nostri equilibri intellettuali e spirituali, dissipa la confusione e rivela che questa critica del religioso violento è il senso stesso della rivelazione evangelica.

Se questo non fosse il senso dei Vangeli, essi tradirebbero la storia stessa che narrano, non sarebbero ciò che noi vediamo in essi, ma di cui invece si parla con la designazione di Spirito. I grandi testi sul Paracleto rischiarano il processo che stiamo vivendo. Proprio per questo la loro apparente oscurità comincia a dissiparsi. Non è la decifrazione della mitologia che illumina i testi sullo Spirito, sono i Vangeli che, annullando i miti dopo averli trafitti con la loro luce, ci fanno comprendere parole che sembrano insensate, intrise di violenza e di superstizione, perché annunciano questo processo come una vittoria di Cristo su Satana, ovvero dello Spirito di verità sullo Spirito di menzogna. I passi del vangelo di Giovanni consacrati al Paracleto condensano tutti i temi di questo nostro saggio.

Essi si trovano tutti negli addii di Gesù ai suoi discepoli, e costituiscono l'apice del quarto vangelo. I cristiani moderni sono un po' imbarazzati, persino, di veder riapparire Satana in un istante così solenne. Giovanni dice che la giustificazione di

Gesù nella storia, la sua autenticazione è tutt'uno con l'annullamento di Satana. Questo evento uno e duplice ci è presentato come già consumato dalla passione e nello stesso tempo come non ancora consumato, un evento che deve ancora venire perché invisibile agli occhi degli stessi discepoli.

*E quando verrà [il Paracleto],
egli confonderà il mondo
in materia di peccato
in materia di giustizia
e in materia di giudizio:
quanto al peccato, perché non credono in me;
quanto alla giustizia,
perché vado dal Padre e non mi vedrete più;
quanto al giudizio,
perché il Principe di questo mondo è stato condannato " (Giov.,
16, 8-11).*

Tra il Padre e il mondo c'è un abisso che viene dal mondo stesso, dalla violenza di questo mondo. Il fatto che Gesù ritorni al Padre significa la vittoria sulla violenza, il superamento di questo abisso. Ma gli uomini dapprima non se ne accorgono. Per loro, che sono nella violenza, Gesù è soltanto un morto come gli altri. Nessun messaggio folgorante giungerà né da lui né dal Padre, dopo il ritorno presso il Padre. Anche se Gesù è divinizzato, lo sarà sempre un po' nello stile degli dèi antichi, entro il ciclo perpetuato della violenza e del sacro. In queste condizioni, la vittoria della rappresentazione persecutoria sembra assicurata.

Eppure, dice Gesù, non è così che le cose si svolgeranno. Nel mantenere la parola del Padre sino in fondo e nel morire per essa, contro la violenza, Gesù valica l'abisso che separa gli uomini dal Padre. Diventa egli stesso il loro Paracleto, ossia il

loro protettore e manda loro un altro Paracleto che non cesserà di operare nel mondo per farvi scoppiare la verità alla luce del sole.

I nostri dottori sottili sospettano qui una di quelle vendette immaginarie che i vinti della storia si concedono nei loro scritti. Eppure, anche se il linguaggio ci sorprende, anche se l'autore del testo sembra preso a volte dalla vertigine di fronte alla grandezza della sua visione, non possiamo non riconoscere ciò di cui abbiamo noi stessi parlato. Lo Spirito opera nella storia per rivelare quello che Gesù ha già rivelato, il meccanismo del capro espiatorio, la genesi di ogni mitologia, la nullità di tutti gli dèi della violenza; ossia, nel linguaggio evangelico, lo Spirito completa la sconfitta e la condanna di Satana.

Fondato com'è sulla rappresentazione persecutoria, il mondo inevitabilmente non crede in Gesù o crede male in lui. Non può concepire la potenza rivelatrice della passione. Nessun sistema di pensiero può veramente concepire il pensiero capace di distruggerlo. Quindi, per confondere il mondo, e per mostrare che è ragionevole e giusto credere in Gesù in quanto inviato del Padre, che ritorna presso il Padre dopo la passione, ossia in quanto divinità senza paragone possibile con quelle della violenza, ci vuole lo Spirito nella storia che si adoperi a disaggregare il mondo e a screditare a poco a poco tutti gli dèi della violenza; sembra che screditi persino Cristo nella misura in cui la Trinità cristiana, per colpa di noi tutti, fedeli e infedeli, appare compromessa nella sacralità violenta. In realtà, soltanto l'incompletezza del processo storico perpetua e persino rafforza la miscredenza del mondo, l'illusione di un Gesù demistificato dal progresso del sapere, eliminato dalla storia insieme agli altri dèi. Basta che la storia proceda ancora un po' e ci si accorgerà che essa verifica il Vangelo; è proprio 'Satana' a essere screditato ed è Cristo a e

essere giustificato. La vittoria di Gesù, dunque, viene conseguita subito, fin dall'inizio, nel momento della passione, ma per la maggior parte degli uomini si concreta soltanto al termine di una lunga storia segretamente governata dalla rivelazione. Essa diventa evidente nel momento in cui constatiamo che effettivamente, grazie ai Vangeli e non contro di essi, possiamo finalmente mostrare l'inermità di tutti gli dèi violenti, spiegare e annullare ogni mitologia.

Satana regna soltanto in virtù della rappresentazione persecutoria, ovunque sovrana prima dei Vangeli. Satana è dunque essenzialmente "l'accusatore", colui che inganna gli uomini facendo loro considerare colpevoli delle vittime innocenti. Ora, chi è il Paracleto?

In greco, "parakletos" è l'equivalente esatto dell'italiano avvocato, o del latino "ad-vocatus". Il paracleto è chiamato presso l'imputato, la vittima, per parlare al posto suo e in suo nome, per servirgli da difensore. Il Paraclet o è l'avvocato universale, il preposto alla difesa di tutte le vittime innocenti, "il distruttore di ogni rappresentazione persecutoria". È dunque lo Spirito di Verità, colui che dissipa le nebbie di ogni mitologia.

Vale la pena di chiedersi come mai Girolamo, questo formidabile traduttore che generalmente non manca di audacia, sia indietreggiato davanti alla traduzione di un nome comune così consueto come "parakletos". Egli è letteralmente vinto dallo stupore. Non vede la pertinenza di questo termine e opta per una traslitterazione pura e semplice, "Paracletus". Il suo esempio è religiosamente seguito nella maggior parte delle lingue moderne, per cui abbiamo Paracleto, Paraclet, Paraklet, eccetera. Da allora in poi, questo vocabolo misterioso non ha smesso di concretare, con la sua opacità, non l'inintelligibilità di un testo in verità perfettamente intelligibile ma l'inintelligenza degli interpreti,

quella stessa che Gesù rimprovera ai suoi discepoli e che si perpetua, e spesso si aggrava, nei popoli evangelizzati.

Sul Paracleto, beninteso, esistono innumerevoli studi, ma nessuno dà una soluzione soddisfacente, perché tutti definiscono il problema in termini strettamente teologici. Il prodigioso significato storico e culturale del termine resta inaccessibile, e generalmente si finisce per concludere che, se è veramente avvocato di qualcuno, il Paracleto deve farsi avvocato dei discepoli presso il Padre. Questa soluzione invoca un passo della prima epistola di Giovanni: "Ma se qualcuno ha peccato, noi abbiamo come avvocato presso il Padre Gesù Cristo, il giusto" (1 Giov., 2, 1)... Parakletos.

Il testo di Giovanni fa di Gesù stesso un Paracleto. Nel Vangelo dello stesso autore, Gesù appare effettivamente come il primo Paracleto inviato agli uomini:

*Io pregherò il Padre
ed egli vi manderà un altro Paracleto,
perché rimanga con voi per sempre,
lo Spirito di Verità,
che il mondo non può ricevere,
perché non lo vede e non lo conosce"*
(Giov., 14, 16-17).

Cristo è il Paracleto per eccellenza, nella lotta contro la rappresentazione persecutoria, giacché ogni difesa e riabilitazione delle vittime si fonda sulla potenza rivelatrice della passione ma, dopo la sua partenza, lo Spirito di Verità, il secondo Paracleto, farà brillare per tutti gli uomini la luce che è già presente nel mondo, e che gli uomini cercheranno il più a lungo possibile di non vedere.

I discepoli non hanno certo bisogno di un secondo avvocato presso il Padre, se hanno lo stesso Gesù. L'altro

Paracleto è mandato tra gli uomini e nella storia; non bisogna sbarazzarsi di lui spedendolo devotamente nel trascendentale. La natura immanente della sua azione è confermata da un testo dei Vangeli sinottici:

«E quando verrete portati via per essere consegnati, non preoccupatevi di ciò che direte, ma dite ciò che vi sarà dato in quel momento perché non sarete voi a parlare ma lo Spirito Santo» (Marco, 13, 11; Luca, 12, 11-12; Matteo, 10,18-19).

Questo testo è in sé problematico. Non dice completamente ciò che vuol e dire.

Sembra dire che i martiri non hanno da preoccuparsi della loro difesa poiché lo Spirito Santo sarà lì per dar loro ragione. Ma non può trattarsi di un trionfo immediato. Le vittime non sconfiggeranno i loro accusatori durante il processo; saranno martirizzate; numerosi testi sono lì ad assicurarcelo; i Vangeli non credono affatto che faranno cessare le persecuzioni.

Non si tratta né dei processi individuali né di qualche processo trascendente tale, dove il Padre avrebbe la parte dell'"Accusatore". Pensare così è ridare ancora del Padre, con le migliori intenzioni del mondo - l'inferno ne è lastricato - una raffigurazione satanica. Non si tratta dunque che di un processo intermediario tra cielo e terra, il processo delle potenze «celesti» o «mondane» e di Satana stesso, il processo della rappresentazione persecutoria nel suo insieme. Proprio perché gli evangelisti non sono sempre capaci di definire il luogo di questo processo, essi lo rendono a volte o troppo trascendente o troppo immanente, e i commentatori moderni non sono mai usciti da questa duplice esitazione perché non hanno mai capito che nella battaglia tra l'Accusatore, Satana, e l'avvocato della difesa, il Paracleto, è in gioco il destino di tutto il sacro violento.

Le parole dei martiri non hanno molta importanza poiché essi sono i testimoni non di una credenza determinata, come ci si immagina, ma della terribile propensione degli uomini in gruppo a versare sangue innocente, per ricostituire l'unità della loro comunità. I persecutori si sforzano di sotterrare tutti i morti nella tomba della rappresentazione persecutoria, ma più numerose sono le vittime del martirio, più questa rappresentazione si indebolisce, e più la testimonianza si fa luminosa. Proprio per questo utilizziamo sempre il termine martire, che significa testimone, per tutte le vittime innocenti, senza tener conto delle differenze di credenza o di dottrina, secondo l'annuncio dei Vangeli. Come per "capro espiatorio", l'uso popolare del termine "martir e" va oltre le interpretazioni colte e suggerisce alla teologia cose che essa non sa ancora.

Il mondo, ancora non trasformato, non può capire niente di ciò che trascende la rappresentazione persecutoria; non può né vedere il Paracleto né conoscerlo. Gli stessi discepoli sono ancora appesantiti da illusioni che soltanto la storia può dissipare, approfondendo l'influenza della passione. L'avvenire ricorderà dunque ai discepoli le Parole che sul momento non possono trattenere la loro attenzione perché appaiono prive di senso:

*"Io vi ho detto queste cose,
quando ero ancora tra voi.*

*Ma il Paracleto, lo Spirito Santo, che il Padre manderà nel mio
nome, vi insegnerà tutto
e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto "*
(Giov, 14, 25-26).

*"Ho ancora molte cose da dirvi,
ma per il momento non siete capaci di portarle.*

*Quando verrà lui, lo Spirito di Verità,
egli vi guiderà alla verità tutta intera;
perché non parlerà da sé;
ma dirà tutto ciò che avrà udito,
e vi annuncerà le cose future.
Egli mi glorificherà,
perché attingerà al mio bene
per rendervene partecipi"*
(Giov., 16,12-14).

Ed ecco, infine, il testo più straordinario tra tutti i passi sul Paracleto. Sembra fatto di pezzi e frammenti eterogenei, come se fosse il frutto incoerente di una specie di schizofrenia mistica. In realtà, è la nostra schizofrenia culturale che lo fa apparire così. Non riusciremo a capirci niente finché pensiamo di interpretarlo partendo da principi e da metodi che necessariamente appartengono al mondo e non possono quindi né vedere né conoscere il Paracleto.

Giovanni ci colpisce con verità straordinarie a un ritmo tale che non possiamo, né vogliamo, assorbirle. Vi è il grosso rischio di proiettare su questo testo la confusione e la violenza da cui siamo sempre un po' posseduti. Può darsi che esso sia intaccato, in alcuni dettagli, dai conflitti tra la Chiesa e la Sinagoga, ma il suo vero soggetto non ha niente a che vedere con i dibattiti odierni sull'«antisemitismo giovanneo».

*Chi odia me, odia anche il Padre mio.
Se non avessi fatto in mezzo a loro opere
che nessun altro mai ha fatto,
non avrebbero alcun peccato;
ora invece hanno visto e hanno odiato me e il Padre mio.*

Ma questo perché si adempisse la parola della Legge:

*"Essi mi hanno odiato senza una causa".
Quando verrà il "Paracleto",
che io vi manderò dal Padre,
lo Spirito di Verità che procede dal Padre,
egli mi renderà testimonianza (2).
E anche voi mi renderete testimonianza (3)
perché siete stati con me fin dal principio.
Vi ho detto queste cose per preservarvi dallo "scandalo".
Vi escluderanno dalle sinagoghe.
Anzi, verrà l'ora in cui
"chiunque vi ucciderà crederà di rendere culto a Dio".
Arriveranno a questo punto
perché non hanno conosciuto né il Padre né me.
Ma io vi ho detto queste cose,
perché, quando giungerà l'ora,
vi ricordiate che ve ne ho parlato
(Giov., 15, 23-27; 16, 1-4).*

Questo testo evoca, certo, le lotte e le persecuzioni contemporanee alla sua elaborazione. Direttamente, non può non evocarle. Ma indirettamente ne evoca altre, tutte le altre, perché non è la vendetta che lo domina, bensì è lui a dominarla. Farne una prefigurazione pura e semplice dell'antisemitismo contemporaneo, con il pretesto che non è mai stato capito, vuol dire abbandonarsi allo scandalo, trasformare in scandalo ciò che ci è stato dato, ci dice, per preservarci dallo scandalo, per anticipare i malintesi causati dall'apparente fallimento della rivelazione.

La rivelazione sembra fallire; sfocia in persecuzioni in grado, apparentemente, di soffocarla ma che alla fine la adempiono. Finché le parole di Gesù non ci raggiungono, non abbiamo in noi alcun peccato. Restiamo allo stadio dei Geraseni. La rappresentazione persecutoria conserva una

legittimità rel ativa. Il peccato è la resistenza alla rivelazione. E questa resistenza si esteri orizza necessariamente nella persecuzione del rivelatore, ossia del vero Dio, poiché è lui che sconvolge i nostri miserabili patteggiamenti più o meno utili con i nostri demoni familiari.

La resistenza persecutoria - quella di Paolo, per esempio, prima della sua conversione - rende manifesto proprio ciò che dovrebbe nascondere per resi stere efficacemente, cioè i meccanismi vittimari. Essa adempie la parola tra tutte rivelatrice, quella che scredita l'accusa persecutoria: "Essi mi hanno odia to senza una causa".

Queste parole sono, a mio parere, l'epitome teorica dell'intero processo evangelico, quello che tutti i testi commentati nelle pagine precedenti descrivono, lo stesso che si svolge anche nella nostra storia, lo stesso che si svolge come storia, sotto gli occhi di tutto un mondo ormai, e che è la stessa cosa dell'avvento del Paracleto. Quando verrà il Paracleto, dice Gesù, egli mi renderà testimonianza, rivelerà il senso della mia morte innocente, e di tutte le morti innocenti, dal principio alla fine del mondo. Coloro che vengo no dopo Cristo testimonieranno come lui, meno con le loro parole o le loro cred enze che non con il loro martirio, morendo come lo stesso Gesù.

Sono certamente i primi cristiani perseguitati dagli Ebrei o dai Romani , ma sono anche gli Ebrei perseguitati più tardi dai cristiani, sono tutte le vittime perseguitate da tutti i carnefici. Di che cosa infatti si dà testimonianza?

Della persecuzione collettiva generatrice delle illusioni religiose. Ed è proprio a questo ciò cui allude la frase: "Anzi, verrà l'ora in cui chiunque vi ucciderà crederà di rendere culto a Dio". Nello specchio delle persecuzioni storiche, medioevali e moderne, noi cogliamo se non la violenza fondatrice in sé, almeno i suoi succedanei, tanto più omicidi

in quanto ormai non hanno più niente a che vedere con il ristabilimento dell'ordine. I cacciatori di streghe cadono sotto il colpo di questa rivelazione, come i burocrati totalitari della persecuzione. Ogni violenza rivela ormai quello che rivela la passione di Cristo, la genesi debole degli idoli cruenti, di tutti i falsi dèi delle religioni, delle politiche e delle ideologie. Non per questo gli assassini hanno smesso di credere che i loro sacrifici siano meritori. Neppure loro sanno quello che fanno, e dobbiamo perdonarli. È venuta l'ora di perdonarci l'un l'altro. Se aspettiamo ancora, non ne avremo più il tempo.

NOTE AL CAPITOLO 15.

(1). R. Schwager, "Brauchen wir einen Sündenbock?", cit. Questo libro apporta considerevoli delucidazioni sulla potenza rivelatrice dei Vangeli di fronte alla mitologia; purtroppo non è stato ancora tradotto.

(2). «Ekeinos "martyresei" peri emou».

(3). «Kai hymeis de "martyreite"».